The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_C0-ANN-177

Class E
Section 1
Book No.
Accession No.

IN

SUMMAM THEOLOGICAM

DIVI

THOMAE AQUINATIS

DE OPERATIONIBUS DIVINIS

PRAELECTIONES

HABITAE IN PONTIFICIO SEMINARIO ROMANO
ET COLLEGIO URBANO

A

FRANCISCO PROF. SATOLLI

WITHDRAWN

STUDENTS' LIBRARY
ST. JOSEPH SEMINARY
TEUTOPOLIS, ILL.

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU.

208.876
S253i
v.2

ROMAE
EX TYPOGRAPHIA POLYGLOTTA
S. C. DE PROPAGANDA FIDE
1885.

Auctor sibi vindicat ius proprietatis.

5351

PROLOGUS

SANCTUS Doctor in Textu ad quaest. XIV praefatur, se consideraturum ea quae pertinent ad operationem Dei, postquam a II usque ad XIII quaesierat an sit, quomodo et quid sit, per ea quae notiora nobis et creatis rebus convenientia, a Deo removeantur; ut sunt incompositio, perfectio, infinitas, immutabilitas atque unitas: quibus exactis, confecerat duas quaestiones, quomodo cognoscatur Deus ab intellectu creato et quomodo nominetur. Haec omnia poterunt attributa Dei substantialia nuncupari: quae licet a nobis explorari debuerint ex divinorum effectuum et operum notitia priori et certiori; tamen sciendi methodus et consuetudo sapientum iubet, ut ex probatis essentialibus Dei attributis, ad eius operationes distinctius investigandas procedatur. Praelectiones ergo auditoribus Theologiae Dogmaticae exhibitas hoc volumine comprehendimus,

quae totam doctrinam de Scientia, Voluntate, Potentia et Providentia Dei, secundum nostri Praeceptoris magisterium offerunt. Ea tamen brevitate id fieri oportebat, ut nihil erudiendis adoléscentibus necessarium omitteretur; et absque ordinis praeiudicio in unum quodammodo religerentur, quae in Textu Summae Theologicae a quaest. XIV ad XXVI, et a quaest. XLIV ad totam primam partem digesta sunt: quoniam creaturarum emanatio, Deique circa eas providentia nil aliud est quam expressio divinae sapientiae et voluntatis atque omnipotentiae. Liberiores itaque videbimur fuisse circa Textum, quem tamen quocunque (ut ita dicam) pede moto, pro singulis rebus ad explicandum susceptis, retulimus. Tractatum de Mysterio augustissimo Trinitatis, quem Angelicus complexus est a quaest. XXVII ad XLIII, in alteram seposui lucubrationem, ob argumenti celsitudinem et amplitudinem: alterum vero, pulcherrimum et profundissimum de homine, protensum a quaestione LXXV usque ad XCII, praetermisi, quia iure quodam auditores in philosophia didicisse, et sufficienter ingenio suo adhuc eam doctrinam continere arbitrabar. Quaestiones vero circa Praedestinationem et Librum Vitae, quae sub numero XXIII et XXIV habentur, in Disputationem integram, post alteram de Providentia speciali circa rationales creaturas, transferendas censui; ut velut media sisteret inter scitum ordinem naturae in praecedentibus, et sciendum ordinem gratiae, quem in primo homine institutum, eiusque peccato contritum fuisse, Disputatio consequens tradit. Quaecunque demum pertinerent ad spirituales creaturas, in unam et postremam Disputationem conserui. Ex plurimis autem difficultatibus quas de more sibi Angelicus obiecerat ac solverat in hisce quaestionibns, ego praecipuas elegi, et in formam dialecticae exercitationis post integras Dis-

putationes comparavi et formalibus responsionibus tyrones communivi, ut doctrinam habitis lectionibus partam enucleandis solutionibus per seipsos applicare conentur.

Ceterum ne grandia promissus videar, quemque lectorem admoneo ut me facili bonitate suscipiat, certior iam factus, quod omnem expenderim curam ut S. Thomae doctrinis auditores meos imbuerem. Exercitatiunculas istas in lucem depromo, non quod magni pendam, sed ut alios ingeniosiores stimulo agam, qui gloriosi ac sapientissimi Leonis XIII saluberrima iussa facientes, reipublicae christianae patriaeque, deterrimis funestatae erroribus, consulent, magnam et plurimis utilitatibus confertam operam daturi.

Quae mens nostra iamdudum fuerit, quaeque altis defixa radicibus maneat circa Theologiae Dogmaticae obiectum, naturam et proprietates, modo sileam; qui primam quaestionem totius Summae Theologicae satis (ni fallor) praelectionibus editis transmiserim: fuit enim ibi singulis articulorum processibus notio sacrae doctrinae determinata, quam definiendam conclusimus, ut sit: *de Deo sub lumine divinae revelationis argumentativa ratio ad inducendum intellectum ipsius divinae veritatis.* Scientiae igitur theologicorum dogmatum undique adsistit disciplina quae toto opere in medium affert Dei verba sacris mandata Litteris et Patrum Traditionibus resonantia, sub Ecclesiae, seu Conciliorum seu Romanorum Pontificum Decretis praescripta et ad credendum proposita. Una igitur facultas opem fert alteri, principia statuit et criteria in omnibus concludendis parat, dum altera scrutatur divinam veritatem et plurimas conclusiones in pleniorem trahit intelligentiae lucem. Una quidem studet credendis, altera vero intelligendis veritatibus, usque dum in futura vita nihil amplius credendum, nihil ad scrutandum relinquatur, sed tota veritas mani-

festabitur immediata et plenissima evidentia. Usque dum veniat haec dies, quae noctem et vesperas nescit, nostri muneris est, ut quae crediderimus intelligamus, collatis viribus et nunquam deiecti laboribus. Qui igitur Deum, qualiter se habeat, cognoscatur et nominetur, a S. Thoma didicerimus, nunc qualiter operetur, Disputationibus et Lectionibus hisce investigandum congrediamur.

Mentem animumque lectoris docilem, attentum et benevolum forte mihi efficiam, si totius Theologiae dignitatem, et in plura consideranda distributionem, et ad ceteras partes haec quanam ratione se habeat, sacris lineamentis praefixerim, potissime quantum ad ea quae de Operibus Divinis huius libri decursu perleguntur. En igitur quomodo Psalmista linguae suae calamo inspirantis Dei sensa reddit (Psalmo XCIV): *Venite, exultemus, iubilemus:* iam hoc suae praedicationis exordio innuit sacrae disciplinae profectum et finem, ut ex naturae imo qui veniat per lumen rationis, elevetur in statum gratiae, attendens fidei tamquam lucernae lucenti in caliginoso loco: in quo lumine ambulans, constanter exspectet iubilum inter visionis beatificae splendores. — Obiectum proponitur prouti in se aeternum est, dum dicitur iubilemus *Deo,* ac prouti in tempore visum est per illa verba, *salutari nostro.* Etiam indicatur principium sive fundamentum Theologiae: *praeoccupemus faciem eius;* quia veritas revelata et adhuc aenigmate fidei comprehensa est praeoccupatio faciei Divinae, scilicet illius manifestationis, qua videbimus Deum facie ad faciem sicuti est. — Praeterea describit, quod Ipse, quia est summum ens, totius esse in se perfectionem continens, *quoniam est Deus;* potestatem habet absolutam et auctoritatem regiminis quoad productionem et gubernationem cunctorum, maxime rationalis creatu-

rae: *quia Dominus et Rex super omnes Deos.* Adiicit regiminis modum universaliter, tum quoad intellectuales creaturas, ut dirigat in ultimum finem, quin eas indita necessitate adstringat; tum quoad alias creaturas, quae etiamsi exorbitent interdum a propriis actionibus, a potestate tamen primi Regentis non excluduntur, quia *in manu eius sunt omnes fines terrae, non repellet plebem suam*: immo et quae caelestia sunt, uniformitate quadam actionum et motuum, rectum ordinem Divini Regiminis servant, quasi eadem prope se tenens Ipse conspiciat: *altitudines montium Ipse conspicit.* Quapropter indicat rationem secundum quam omnia sub Deo contineantur, quia nempe creaverit intellectu et voluntate omnipotentissima, quasi manibus suis: *quoniam Ipsius est mare et aridam fundaverunt manus Eius.* — Deinde maiora contemplatus David, secundo Deum adorandum recinit, praevidens quae facturus erat Deus Salvator noster, post primi hominis lapsum: ideoque ait: *ploremus coram Domino.* Nam *qui fecit nos,* noviter ac supernaturali effusione magnitudinis suae recreavit et in altiora erexit, ut Seipsum secunda vice constitueret nostrum *Deum* et *Dominum,* sub quo facti sumus *populus* electus *Eius* et *oves pascuae Eius,* nempe sub ipso Christo, qui Rex pacificus et Pastor bonus Ecclesiae suae voluit appellari. Ob hanc divinae pietatis dispositionem, ita nobis praebet auxilium, ut *audientes vocem Eius* per fidem, *auferamus duritiem cordis;* neque amplius in errorem abeuntes, *videamus opera* Divinae reparationis, cognoscamus mirabiles vias iustificantis gratiae, ut tandem in requiem Sanctorum ingrediamur: quibus loquendi formulis mysterium gratiae Christi et multiplices effectus innuuntur. Ille enim est causa nostrae salutis unica, universalis, perpetua et efficacissima; verum ut in particulari effectu Auctor existat salutis unius-

cuiusque nostrum, et in gloriam multos filios adducat; opus est applicatione meritorum Eius, coniunctione ad Ipsum, dispositione et conformitate, qua consortes Divinae naturae efficiamur, ne implicemur antiquorum Patrum comminationibus, seu reprobandorum iudicio: *quibus iuravi in ira mea, si introibunt in requiem meam.*

DISPUTATIO I.

DE DIVINA SAPIENTIA.

LECTIO I.

EX PRIMO DIVINAE SAPIENTIAE CONCEPTU OSTENDITUR DEUM ALIA A SE IN SEIPSO COGNOSCERE.

Argumentum. I. Notio praeformatur divinae Sapientiae ex SS. Litteris.— II. Ex Traditione. — III. Deum esse intelligentis naturae. — IV. Est absolutissima actualitas intelligentiae. — V. Alia a se intelligit. — VI. Se tantum intelligit principaliter. — VII. Et alia in seipso. — VIII. Ita ut Deus alia intelligat non in seipsis rebus, sed unica suimet simplicissima intelligentia. — IX. Refutatur extranea quorundam positio.

Inter omnia scientiarum et artium nobiliorum studia, sapientiae studium plurimum excedit, tum propter ea de quibus versatur, unde perfectionem et sublimitatem induit; tum propter effectus, quos certissime parit utilitate et iucunditate sua. Nam beatus ideo vir dicitur, qui in sapientia morabitur (Eccli. XIV, 22); quia idem beatitudinis nostrae et sapientiae obiectum est. Secundo, cum Deo nil sublimius haberi queat, homo per intellectum eo sublimiora petit, quo propius ad divinam similitudinem accedit, Deoque per amicitiam consociatur. At vero sapientia est infinitus thesaurus divina continens, quo qui usi sunt, participes effecti dicuntur amicitiae Dei (Sap. VII, 14). Tertio, in pluribus humanum genus utilitate prosequendorum allicitur, et ea reputat sibi utilia, quibus vitam servet vel augeat. Atqui per ipsam sapientiam aditur immortalitatis regnum, teste ipsa

Sapientia, dum concupiscentes sui deducturam se spondet ad regnum perpetuum (VI, 21). Quamvis autem in hac vita tenuissimos haustus sapientiae delibare possimus; tamen admodum iucunda res est, ut neque habeat amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium (ibid. VIII, 16).— Itaque verbis Hilarii utar egomet, ut scil. vel praecipuum hoc vitae meae officium debere me Deo sim conscius, quod eum omnis sermo meus et sensus loquatur, maxime cum de ipsa divina Sapientia iam disserere aggrediar.

I. Ordinis naturalis et supernaturalis prima summaque ratio repeti ex divina Sapientia debet, cuius haec splendidissima notio in Scriptura profertur: « Omnis sapientia a Domino Deo est et cum illo fuit semper, et est ante aevum... Sapientiam Dei praecedentem omnia quis investigavit? Prior omnium creata est sapientia, et intellectus prudentiae ab aevo. Fons sapientiae verbum Dei in excelsis, et ingressus illius mandata aeterna... et effudit illam super omnia opera sua... et praebuit illam diligentibus se ». (Eccli. I, 1–10). Ubi 1. asseritur universalitas et origo omnis sapientiae a Deo, nempe tum quaecunque sit in determinato genere considerabilium et agibilium, tum de omnium veritatum summis principiis, et rerum ultimo fine, in quem omnia ordinentur, quae sunt vel esse possunt; tum quoad veritatis cognitionem, tum quoad omnium errorum remotionem: 2. cum Deo esse ab aeternitate, possessionis quasi iure et immutabiliter; idcirco Dei appellari sapientiam, quia formalissima significatione nominis Ei convenit et Ipse Deus est, investigabilis nulli intellectui praeter divinum, quia superexcedens ac infinita: 3. praeter sapientiam Dei ponitur derivata per creationem ante alias res in substantias intellectuales separatas, quae statim perfectae fuerunt in sapientia quoad contemplationem veritatis et intellectum prudentiae, i. e. principia agibilium: 4. ut exprimeret propriam habitudinem originis, dependentiae et perfectibilitatis sapientiae creatae ab aeterna, adiecit quod tamquam rivuli ad primum aquae fontem se habeat; quia Verbum Dei, fons sapientiae supereminens, effundit illam multipliciter secundum impressiones similium formarum in iis quae sunt, et secundum irradiationes veritatum in intellectibus: 5. docet amplius duplicem communicationem sapientiae, unam communiter *naturalem*, qua res rerumque dispositio consistit; alteram superadvenientem, non per modum descensus et effusionis effectuum in essendo et cognoscendo, sed per modum ascensus creaturae rationalis ac liberae in Deum,

per modum ingressus in ipsam sapientiam Dei, quae se praebet diligentibus et accedentibus observatione mandatorum, i. e. *supernaturaliter*. — Idcirco mundus non est nisi divinae sapientiae opus: divina Scriptura praestat doctrinam ad hominem erudiendum, ut finaliter plenitudinem sapientiae infinitae immediata visione consequatur; ad quam quoadusque non perveniat, debet admirans exclamare cum Apostolo: « O altitudo sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius! » (Rom. XI, 33).

II. Quemadmodum Pythagoricis olim caelestia corpora visa sunt harmonias perpetuo circumagere primo omnium rerum principio; ita videntur nobis per spatia spiritualium orbium Patres divinae sapientiae praeconia resonare: quasdam notas (ut ita dicam) refero. *a*) Cyrillus Alex. (Thesaur. 31): « Simplex et minime compositus omnium praedicatione celebrabitur Deus. Quamobrem absurdum est ipsum de se talem habere cognitionem, dicere, qualem nos habemus. Nam si ipse aliud quiddam est, alia vero ac diversa est ab eo, quae inest ipsi, cognitio; compositus erit et non simplex... (ibid. 32): Divinitatis id esse proprium, ut nihil ignoret... (l. 11 Comment. in Ioh.): Proprie ac soli principi omnium naturae tribuendum esse, tum omnia scire, docente nullo; tum prae oculis omnia habere, nuda et aperta ».

b) Ambrosius (c. 1, Tract. in Symb.): « Licet omnia caelestia et terrestria, ac minima quaeque perspiciat Deus; nihil tamen extra se intelligere, sed singula in se intueri dicitur... (l. I in Hexaëm. c. 2): Visibilium atque invisibilium substantias, origines et causas mens sola divina continet ».

c) S. Augustinus (Epist. 102): « Non aliud est esse in Deo, aliud intelligere: anima vero, quia est etiam dum non intelligit, aliud est, quod est, aliud quod intelligit... (in Gen. c. V) cui Deo non solum hoc est esse quod vivere, sed etiam hoc est vivere, quod est sapienter et beate vivere... (de Trin. 15, c. 14): simul omnia videt, quorum nullum est, quod non semper videt... (ibid. c. 13): Universas creaturas suas et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit, sed ideo sunt quia novit... (de Civit. Dei 11, 10): Neque enim multae, sed una sapientia est... in divina sapientia sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium... (de Trin. 10): Verbum Dei esse artem quamdam omnipotentis atque sapientis Dei, plenam omnium rationum viventium incommutabilium; et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno

cum quo unum. Ibi novit omnia Deus, quae fecit per ipsam; et ideo, cum decedant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit scientiae Dei... (l. II ad Simplician.): Scit Deus et praescit ineffabili modo. Cum scientia Dei longe distet ab humana scientia, ita ut irridenda sit comparatio; utraque tamen scientia vocatur. Cum ergo haec cuncta detraxero (mutabilitatem et ceteros defectus) et reliquero solam vivacitatem certae atque inconcussae veritatis, una atque aeterna contemplatione cuncta collustrantis, et pro viribus cogitavero; insinuatur mihi utcunque scientia Dei.

d) Dionysius Areopagita (vel qui sit auctor de Div. Nom.) concinne et eleganter, more suo divina promit (c. 7): « Divina mens omnia continet antecellente omnibus cognitione... Novit omnia antequam fiant. Non enim ex iis quae sunt ea quae sunt addiscens novit divina mens; sed ex se ipsa et in se ipsa secundum eam scientiam, quae omnium est causa, et cognitionem et substantiam prius habet, et collecta tenet omnia: non secundum exemplar intentus singulis, sed secundum unicam causae praestantiam omnia cognoscens et continens. Ad hunc itaque modum Deus ea quae sunt cognoscit, non eorum scientia, sed suimet ipsius ».

e) Maximus Martyr Dionysium commentariis et eruditione comitans, ait (Centur. 3, 5): « Deus autem secundum essentiam suam cognitio est ineffabilis... (in Schol. c. 5 de Div. Nom.): Igitur et natura divina se ipsam intuens novit in seipsa esse entia secundum rationem essentiae ».

f) Nemesius (l. de Provid. c. 44): « Ignorantia et imperitia prorsus aliena est a beata illa substantia. Ipsa enim est cognitio et sapientia et scientia ».

g) Petrus Damianus (Opusc. 36, c. 7): « In illa igitur ineffabili suae maiestatis arce persistens, sic omnia in praesentiae suae constituta conspectu, uno ac simplici contemplatur intuitu, ut sibi nunquam penitus vel praeterita transeant vel futura succedant ».

Nec philosophorum doctissimi atque iidem gravissimi tam longe a veritate catholica manserunt, ut non de divina sapientia praeclarum suffragium reliquerint. Aristoteles (XII Metaphys.) suae perdifficili speculationi de primo omnium principio terminum imponens, ait: « Mentem supremam nunquam ab intelligendi actione cessare et esse νοήσεως ipsius οὐσίαν, neque δύναμιν in ea reperiri et ideo intellectionem intellectionis suae esse ».

Et Plotinus Platonicorum facile princeps, inquit (Aennead. l. IX, c. 5): « Deus omnia in se et natura sua cognoscit: nisi est ita,

adventitiam habet intelligentiam. Igitur, si quid intelligit, a seipso intelligit: ipsemet est ea, quae intelligit... Ante mundum illa sint oportet, non tamquam figurae impressae ab aliis, sed ut archetypa et prima et ut ipsa mentis substantia ».

III. In his quae deprompsi, quaedam comprehensio indistincta omnium dicendorum anteferri videtur. Verum, quem iuvat non modo nosse, quae alii sciverint, sed etiam scire accomodatis rationibus eadem antiquioribus nota; adhuc morabitur suo ingenio, ut post D. Thomae vestigia eadem relegat et demonstrando intelligat. Itaque iam intenditur conclusio, *Deum esse intelligentis naturae*. Brevitati ita consulam, ut tribus utar argumentis, uno autem potissimo et propriissimo. Primo quidem, immaterialitas est ratio, qua aliquid sit cognoscitivum, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Atqui Deus est in summo immaterialitatis. Ergo Deus est in summo cognitionis; quod est esse intelligentis naturae et perfectissimae. Tota vis in *M.* secundum duas partes. — Prima quidem tradit cognoscens proprie ex eo sistere quod habeat formam sibi naturalem et alterius; uti evidenter apparet, quia cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur; quatenus scil. non cognoscentia nihil habent, nisi formam suam tantum: sed cognoscens natum est habere formam quoque rei alterius, i. e. speciem cogniti in seipso cognoscente. Igitur esse cognoscens procedit ex amplitudine naturae; unde omnibus notum est effatum, quod anima est quodammodo omnia. Atqui coarctatio cuiuslibet actus et formae provenit ex materia, et per recessum ab ea formae accedunt ad infinitatem quandam. Quapropter lapides et plantae non cognoscunt propter suam materialitatem: sensus autem cognoscitivus erigitur, utpote qui receptivus est specierum sine materia: et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus. Pro eiusdem principii veritate intimius permeanda nunc amplius advertam: 1. quod *esse* abstrahit a modis essendi per identitatem aut informationem; similiter esse alia, nunc praescindit ab omnibus aut quibusdam cognitis; sicut etiam cognoscitivum abstrahit a tali et tali cognoscitivo. Nam in rerum natura universa invenitur cognoscens, quod est omnia per identitatem, ut Deus: aliquod, quod est aliqua per identitatem, et aliqua per informationem, ut angeli: aliquod, quod est omnia per informationem, ut anima nostra: aliquod demum, quod est aliqua per informationem, ut anima pure sensitiva. Propterea discrimen cognoscentium a non cognoscentibus, respectu materiae ex posita ratione, abstrahit ab omnibus

his modis, ita ut omnes in confuso contineantur. 2. Conspicitur quasi radix eiusdem principii, si intuemur per se differentiam inter modum, quo cognoscens est cognitum, et quo materia habet formam; et similiter quam differenter sit unum ex cognoscente et cognito, et unum ex materia et forma. Sciendum namque est, quod cognoscens est ipsum cognitum actu vel potentia: materia autem numquam est ipsa forma. Ex hac differentia quoad esse, sequitur altera quoad unitatem: quia nempe cognoscens et cognitum sunt magis unum, quam materia et forma; quia ex intellectu et intellecto non fit tertium, sicut ex materia et forma. Hinc accessu firmatur quod modus recipiendi formas in materia est oppositus immediata ratione contra modum recipiendi formas in cognoscentibus; et idcirco quo magis receditur ab uno, eo magis ad alterum acceditur. Quod cum ita se habeat, *accidit* cognoscitivo et cognito diversitas inter ea, et eorundem compositio, necnon quod cognitum habeat esse intentionale in cognoscente; dum in nulla natura possunt adeo elevari materia et forma, subiectum et accidens, ut unum sit idem alteri, salvis rationibus eorum: quae tamen in cognoscente et cognito et salvari et perfici actu unitatis comperiuntur. 3. Item adiungitur praedictis, unumquodque operari secundum quod est actu. Iamvero cognoscens debet esse sufficiens principium suae propriae operationis. Ergo oportet, quod sit specificativum principium illius. Atqui cognitum est principium specificativum cognitionis. Ergo necesse est, quod cognoscens in operatione sua cognoscitiva sit ipsum cognitum. Atqui unumquodque est propter suam operationem. Ergo natura cognoscitiva talis est secundum se, ut sit actu vel potentia ipsum cognitum: quod est esse non solum ipsam sed alia. Reliqua autem entia, quae non sunt cognoscitiva, recipiunt formas, non quidem propter operationem suam, verum propter ipsarum formarum operationes, aut propter operationem tertii compositi ex recipiente et recepto: ex. gr. aqua recipit calorem non ut ipsa secundum suam naturam agat, sed ut calefaciat, et calefactio est caloris actio: simili pacto in materia recipitur aliqua substantialis forma, non propter operationem ipsius materiae, sed compositi ex eadem et forma. At vero cognoscens seu recipiens cognitum, non recipit ipsum propter operationem alicuius compositi resultantis ex eis, neque propter operationem ipsius cogniti, sed propter specificationem propriae operationis ipsius cognoscentis. Tamen haud diffitemur, cognoscibile et cognitum non eadem perfectione in omnibus esse unum, sed magis et minus diminute; adeo ut in solo Deo sint omnino

idem. Caietanus hanc demonstrationem nuncupat difficile et arduum fundamentum magnae partis Metaphysicae ac philosophiae naturalis, quam deterrimo fato praeteriere omnes philosophi Cartesium secuti, et Theologi neglexere, postquam doctrinam de materia et forma, tum in communi, tum circa hominis naturam, minime ad Theologiam pertinere censuerant.

Secunda ratio expedita procedit ex eo, quod Deus est primum agens, primum et universalissimum movens, cui omnia agentia et moventia subserviunt, et a quo in suos fines diriguntur. Atqui agens primum oportet esse intelligentis naturae, movens primum, appetibile et appetens per intellectum; movens universale, per universalem formam in se intellectam; et cuncta movens, sibi finem intellectu praestituens. Ergo necesse est Deum esse intelligentis naturae.

Tertia demum ratio ex summa Dei perfectione facillima sumitur: Deo quidem nulla perfectio deest, quae in aliquo genere entium inveniatur; imo ipse est universaliter perfectus, et omnium particularium perfectionum perfectio ut fons. Atqui inter perfectiones rerum potissima est, quod aliquid sit intellectivum, et in eo formae universales atque solutiori actu comprehendantur. Ergo Deum oportet esse prae omnibus extantibus et possibilibus intelligentem. Cuius veritatis suasio tantum apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Dei imponerent (Cfr. S. Th. I, 14, 1 et C. G. I, 44).

IV. Parum foret instituto nostro conclusisse, Deum intelligentem, nisi etiam *absolutissimam actualitatem intelligentiae* esse disputetur. Inductive colligimus, quod perfectio intelligendi constituitur hisce conditionibus: scil. ex virtute cognoscitiva, obiecti cognoscibilis nobilitate, speciei intelligibilis, tum conformitate ad obiectum, tum coniunctione cum intellectu, actu intelligendi ac compenetratione quadam intelligentis et intellecti, imo identitate. Cum igitur Deus sit purissimus actus subsistens in immobili summaque perfectione; consequitur, simplicissime Deum esse intelligibile proprium, suum intelligere, intelligendi speciem et intellectum: i. e. tam puram, perfectam et supereminentem actualitatem, ut omnem actum eorum, quae ad intelligendum requiruntur, unitissime contineat, et omnia illa sint unum esse. Quapropter idem S. Doctor concludit, quod una simplex Dei cognitio potest nominari intelligentia, prout est cognoscitiva principiorum; scientia vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientia, secundum quod cognoscit cau-

sam altissimam, consilium vel prudentia, secundum quod cognoscit agibilia: ita tamen, ut ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam praedicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid est perfectionis.

V. *Deus alia a se intelligit.* Hanc veritatem significat divina Scriptura cum dicit: « Prospexit de excelso sancto suo, Dominus de coelo in terram aspexit » (quasi de seipso excelso alia videns). Et eleganter habet Auctor de Div. Nom. (c. 7): « Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum causae continentiam scit omnia... Divina sapientia seipsam cognoscens, scit omnia. Id autem vix in dubium vocari potest, cum luce plena signi quadruplicis ostendatur: 1. ex nobilitate primi intellecti a Deo: 2. ex ratione constitutiva cognoscibilitatis rerum: 3. ex comprehensione causae et omnium, quae de illa praedicari queant: 4. ex modo ipsius divinae efficientiae, quae reponitur non quia Deus est, sed in quantum intelligens. Admittentes enim Deum esse, debent concedere quod alia a Deo, sive extantia sive possibilia, possunt cognosci secundum quod de esse habent, et hoc non fit nisi derivata similitudine a divino esse: quare cognoscibilitas omnium est mera assimilatio ad Deum, producta aut producibilis divinâ efficientiâ. At in omni agente per intellectum ipsum intelligere fundat virtutem activam. Praehaberi itaque oportet in Deo totum quod est cognoscibilitatis aliorum quorumvis, et a Deo actu intelligi. — Item quia seipsum perfectissimo actu comprehendit, eodem palam habet sufficientissimam cognitionem omnium effectuum: quia similitudo effectuum est in causa per modum quo causa est. Idcirco cum Deus secundum suam naturam sit intellectualis, et suum esse sit intelligere; similitudines effectuum sunt in Ipso intelligibiliter, et actu cognoscuntur. Quapropter cognoscendo perfecte seipsum, cognoscit perfecte se esse causam et quorum omnium causa est; cognoscendo sic alia secundum causam, eadem cognoscit perfecte.

VI. Semel habito, Deum se atque alia intelligere, subest determinandum, qualiter se et alia cognoscat. Iam a S. Doctore instituimur, quod Deus, *seipsum videt in seipso*, quia seipsum videt per essentiam suam. *Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso*, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso (Quaest. XIV, a. 5). Equidem censeo a statutis principiis iam effici, quod obiectum divini intellectus primo et per se nequit haberi, nisi essentia ipsamet Dei. Nam illa res solum est primo et per se ab intellectu cognita, cuius specie intellectio constituitur;

quae una est unius operationis, et multiplicata multas operationes terminat, specificat singulas, perficit, nobilitat atque integritate donat scientiam intelligentis. Atqui impossibile evidenter est, ut ab aliquo alio intelligibili praeter divinam essentiam, quaelibet ex hisce conditionibus enumeratis in divino intellectu fiat. Ergo necesse est, ut *Deus principaliter se tantum intelligat*. — Requidem vera hoc discrimen sistit inter operationes transeuntes in exteriorem effectum, ac alias, quae manent in operante; quod illarum terminus est aliquid extra operantem, sed istarum in ipso operante; ita ut secundum quod est terminus in eo, sic operatio eius sit in actu. Haec procul dubio lex vitalis et cognoscitivae operationis comperitur, dum actu sentimus et intelligimus ex eo quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Cum igitur Deus vivat in summo immaterialitatis et actualitatis purissimo actu; nihil potentiale admittit, sed est ipse completissimo actu intelligens et suum intelligibile principale, imo suum intellectum. Hinc quoque apprehendimus tantam esse Dei virtutem in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo; scil. quod tantum se cognoscit, quantum cognoscibilis est: et propter hoc dicitur, seipsum perfecte comprehendere; ita ut absque ulla offensione possit quaerentibus quid est Deus, responderi, esse suimet ipsius intelligibilem comprehensionem actualissimam, substantialem, simplicissimam, infinitam.

Iam suppetit concludere, unicam speciem quâ Deus se et alia omnia intelligit, esse suam essentiam. Nam species intelligibilis, generatim loquendo prout nos compertum experimur, est veluti principium formale intellectualis operationis, quo intellectus constituitur in actu; ac si praeter essentiam intelligentis existit, esse accidentale habet: imprimitur, ut similitudo, ab obiecto tamquam ab agente in patientem intellectum, et constituit ipsum in esse intelligendi. Atqui nulla istarum rationum congruit simplicissimo actui divini intellectus, utpote qui est ipsum esse Dei. Manifestum igitur consequens est unicam speciem, quâ Deus intelligit, non esse aliud neque aliter secundum rem, praeter divinam essentiam.

VII. *Ergo Deus alia non in ipsis videt, sed in seipso*. Pro explicanda veritate huius gravissimae conclusionis, advertam: 1. dupliciter aliquid cognosci aut videri, scil. in se ipso et in alio. Videri in seipso, est videri per propriam et adaequatam speciem; videri autem in alio, est videri per speciem alterius in quo illud est: unde, ut aliquid cognoscatur in se, duo requiruntur; tum

cognosci per speciem propriam, tum quoque per adaequatam sibi; sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis: e converso tunc aliquid in alio cognoscitur, cum videtur per speciem alterius, et inadaequatam sibi, sed adaequatam ei, in quo illud continetur et cognoscitur; sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo, per speciem speculi, etc. Itaque Deus per essentiam suam ut speciem, videt se et alia, fatentibus omnibus; ideoque se in seipso, et alia non in seipsis, nec principaliter nec secundario, sed in seipso videt: quia constat, quod essentia sua est species adaequata Deo, et non aliis. — 2. Circa praefatam distinctionem cogniti in se et in alio, plures differentiae notentur. Nam obiectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed specie sua, secundum quam est in intellectu ut forma. Quod cum ita contingat, intelligere non specificatur per id, quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum, in quo alia intelliguntur. — Praeterea 3. notetur sensus distinctionis, quia τὸ *in seipso* aut *in alio* tenetur obiective, ita quod videri in seipso significat videri non in alio obiecto seu viso. Iamvero quaelibet species intelligibilis aut sensibilis habet suum adaequatum obiectum, et illud procul dubio est primo, primum repraesentatum illius speciei atque obiectum vere. Si quod ergo est adaequatum obiectum speciei, illud per hoc ipsum non in alio et in semet repraesentatur. Conversa vice, si aliquid non in alio obiecto repraesentatur ab aliqua specie, oportet quod sit repraesentative adaequatum illi: nam cuicunque speciei oportet respondere aliquod obiectum adaequatum, in quo omnia contineantur repraesentata per illam, alioquin deesset praescripta adaequatio inter obiectum et speciem. Ergo, si non in alio repraesentatur obiecto ab aliqua specie quidpiam; hoc idem necessario est adaequatum illius repraesentationi: unde etiam consequitur, ut si quid repraesentatur in aliquo obiecto, idipsum sit inadaequatum obiectum quod specie illa repraesentatur. Optime ergo definitur visum aliquid in seipso, quod per adaequatam sibi speciem videtur: et similiter esse visum in alio, quod per speciem continentis videtur, in quo relucet. — 4. Ad praecavendum a quavis erronea vel minus probata sententia, amplius perspicere est, quod species repraesentativa plurium, comparatur ad obiectum adaequatum, uno modo; ad obiectum vero inadaequatum potest duobus modis comparari. Nam obiectum adaequatum non nisi immediate, immediatione obiectiva, species repraesentare potest: obiectum vero inadaequatum, mediate et immediate:

mediate quidem, referendo ipsum prout est in obiecto adaequato, scil. mediante eo; immediate vero, prout refert ipsum secundum id, quod est in se, abstrahendo a modo, quo est in obiecto adaequato. Tunc enim immediate immediatione obiectiva (de qua sola est hic sermo) species ipsum repraesentat; ac, ut sic, non repraesentat ipsum mediante obiecto primo. Ex. gr. huiusmodi cognitionem duplicis rationis circa aliquod in alio cognitum, experimur videndo hominem in speculo; ubi constat, quod illamet species visibilis una existens in vidente, comparatur ad visum dupliciter, quia videtur aliqualiter in speculo viso, et secundum esse quod habet homo in se: ideoque ratio una et eadem invenitur videndi hominem ipsum immediatione obiectiva, et simul mediate, in quantum est ratio videnti illum in speculo. Ex qua consideratione, inquit S. Thomas: « Quod Deus non cognoscit alia secundum quod in ipso sunt, si τὸ *secundum quod* referatur ad cognitionem ex parte cogniti: quia non cognoscit in rebus solum esse, quod habent in ipso, secundum quod sunt unum cum eo, sed etiam esse, quod habent extra ipsum, secundum quod diversificantur ab eo ». (Cfr. Qq. D. de Ver. II, 3 ad 2^{um}): « Deus cognoscit res in propria natura, si ista determinatio referatur ad cognitionem ex parte cogniti; si autem loquamur de cognitione cognoscentis, sic cognoscit res in idea, i. e. per ideam, quae est similitudo omnium, quae sunt in re, et accidentalium et essentialium » (ibid. 4 ad 6^{um}).

VIII. Attamen videbitur non satis enodata difficultas, quae rem perarduam circumstat. Itaque ulterius concludendum reor, quod alia a se in se ipso tantum cognoscit, ita ut *alia intelligat non in seipsis rebus, sed unica suimet simplicissima intelligentia*. Referam prius diversam opinationem a Doctoribus productam in modo divinae cognitionis. Nam, qui dicunt essentiam divinam (quae sola est ratio intelligendi ut species intelligibilis) respicere alia a Deo dupliciter, scil. mediate et immediate; admittunt cognosci dupliciter, nempe et in seipso et in se ipsis rebus per unicam speciem, tamquam cognoscendi rationem, ac si aliter non perfecte cognosceret eas: unde in proposito etiam argumento distinguunt obiectum formale, quod est divina essentia, ab obiecto secundario et materiali, quod est omne aliud verum. Aiunt, Deum cognoscere omnia vera non solum in essentia divina, sed etiam in se ipsis: addunt, quod Deus se ipsum videt in se ipso, alia autem a se in se ipso quidem, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum; sed etiam cognoscit res in se ipsis, quasi obiectum materiale tan-

tum. Nam, instant, si Deus cognoscat alia secundum esse, quod habent in cognoscente scil. solum secundum quod eminenter sunt in seipso; non cognosceret ipsum esse creatum vel possibile, sed solam suam essentiam. Imo nisi Deus esse rerum ut in seipsis sunt vel esse possunt, perfecte cognosceret; neque suam essentiam comprehendere censeretur, tamquam causa et exemplar omnium. Neque dubitant concludere, quod connotatio termini, ut hic potius quam alius scientiae subsit, pendet a termino et a modo, quo se habet res quaevis alia a Deo; licet non ob imperfectionem scientiae divinae, at ob perfectionem.' Hucusque illi, qui forsitan plus aequo attendunt comparationem videndi alia in divina essentia, et videndi alia per oculum in speculo; quasi divina essentia sit speculum coram divino intellectu, et non quoque causa praecontinens quascunque possibiles possibilium entium rationes. — Opinantes vero, quod essentia divina, ut ratio cognoscendi, non potest repraesentare immediate cognitum aliquod, nisi obiectum adaequatum, dicunt consequenter Deum se tantum in seipso, alia vero in seipso Deo et non in seipsis videre, dum tamen intuetur totum id, quod in seipsis cognoscibile offerre possunt.

Demovenda igitur est aequivocatio (plerumque dissensuum parens) et remotae improbabilium excogitationum sunt convellendae radices. Haurietur S. Thomae doctrina ex proprio fonte (l. c.), ubi de praesenti nostra re peragit: Deum alia a se cognoscere. Primo itaque statuit eatenus Deum alia a se cognoscere, quia oportet praehaberi effectus in causa activa, per modum eius; et in principiis activis immaterialibus sunt effectus ut cognoscibiles, quia immaterialiter. Unde cum sit Deus rerum immateriale principium activum, sequitur quod apud ipsum sit rerum cognitio. Ex qua positione subtrahitur distinctio illa obiecti formalis et materialis; quae solum potest admitti penes cognoscentem, a quo cognitum vel minime vel non totaliter pendeat, tamquam ab effectivo principio. — Secundo, explicat suam mentem Angelicus (ad 1^um): quod nempe Deus non cognoscit in rebus tantum esse, quod habent in ipso, secundum quod sunt unum cum eo; sed etiam *esse*, quod habent vel habere possunt extra ipsum, secundum quod ab eo diversificantur: at non cognoscit res nisi secundum quod sunt in seipso, quia ex similitudine rei, quae est idem cum se ipso. Quocirca non sunt confundendae istae duae propositiones: Deus cognoscit esse rerum a seipso diversum; et Deus cognoscit res in seipsis et non solum in essentia sua. Neque relinquitur locus alienae con-

notationi ad divinam scientiam. Si, inquam, Deus cognosceret solum res secundum quod sunt unum sibi, non perfecte cognosceret: verum longe aliud est, quod cognoscat eas *non solum* cognoscendo exemplar earum, sed etiam in se ipsis. Neque id erit intelligibile, quoadusque non detur in rebus quidpiam ante vel extra divinam similitudinem. — Tertio, docemur (ad 3^um) Deum hoc modo cognoscere creaturas secundum quod sunt in seipso, in quantum effectus eius non est distinctus ab essentia sua, sed omnino idem quin discurrat, vel multiplicetur obiectum: sicut visus cognoscens lapidem per speciem lapidis in ipso existentem, vel rem, quae resultat in speculo per speculum (attende); non dicitur discurrere, quia *idem est* ferri in similitudinem rei et in rem, quae per talem similitudinem cognoscitur. Ideo Deus una cognitione se et alia cognoscit, ut etiam dicit Dionysius (7 de Div. Nom.): « Non igitur Deus propriam habet suipsius cognitionem aliam, quam communem existentia omnia comprehendentem ». Ubi notatum volo, tum negari discursum, quia negatur duplex obiectum; tum negari aliam quomodolibet praeter unicam cognitionem, sui aliorumque. — Quarto, (ad 4^um) Deus cognoscit alia cognoscendo essentiam suam ut archetypum aliorum, in quantum adest proportionalitas duarum proportionum haec: sicut se habet infinitum infinito, ita finitum finito, i. e.: sicut se habet essentia divina Deo ipsi infinito, qui per eam cognoscitur intellectu divino; ita se habet medium, quo cognoscit alia finita ad hoc, ut cognoscantur. Atqui, ex confesso omnium, essentia divina est perfectissimum medium supercontinens media omnia finita pro divino intellectu. Ergo et unicum obiectum, quod est ipse Deus, sufficientissimum est, in quo solum cognito intellectus divinus alia cognoscit. Ergo improbandum est, quod praeter hoc Deus *etiam* alia in seipsis intelligat. — Quinto, luculentior est sermo (ad 5^um). Aliquid intelligitur dupliciter: uno modo in se ipso, quando scil. ex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies intuentis. Alio modo videtur aliquid in alio, quo cognito, et illud cognoscitur. Deus ergo *se ipsum tantum* cognoscit in se ipso, alia vero *non in seipsis* cognoscit, sed cognoscendo suam essentiam, et secundum hoc Philosophus dixit, quod Deus tantum se ipsum cognoscit, cui etiam consonat dictum Dionysii (7 de Div. Nom.): « Deus, inquit, existentia cognoscit, non scientia, quae sit existentium, sed quae sit suipsius. Ubi quisque audit negari id, quod alii affirmant absque ulla restrictione: vel dicendum foret, S. Thomam et Aristotelem et auctorem de Div. Nom. fuisse dece-

ptos, aut saltem a logica disiunctionum regula defecisse. — Sexto pulchrius (si fieri poterat) loquitur D. Thomas (ad 6^um^). Cum sit idem cognoscens, idem actus et idem medium cognoscendi, Deus eadem ratione cognoscit se et alia. At non eadem ratione ex parte rei cognitae se et alia cognoscit, quia (accipe) non est eadem habitudo sui et aliorum ad medium, quo cognoscit. Nam ipse illi medio est idem per essentiam, res autem aliae per assimilationem: idem tamen est, quod eius est essentia, et aliorum similitudo. Ergo inferre libet non iam duo esse obiecta, vel duas connotationes; at unum cognitum duplici ratione in illo: nempe identitatis et similitudinis, unam quoad se, quoad res alteram. Ubinam est, praeter cognosci alia in essentia divina ut similitudine, etiam cognosci in seipsis? — Septimo, cum dicitur, quod nisi Deus cognoscat res et in seipso et in seipsis rebus, eas et se imperfecte cognosceret; hanc conditionalem capere nequeo. Verum optime novi (ad 8 et 9^um^), quod principium essendi est idipsum ac cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est. Igitur nisi quis amplectatur, quod alia a Deo praeter vel ante divinam essentiam, quidquam sint re aut veritate; non potest detineri a conclusione, quod Deus cognoscendo se, uno cognito, cognoscit aliud in suimet similitudine secundum omnia principia essendi et cognoscibilitatis in illo. Quid supererit ergo amplius cognoscendum in ipsis rebus, ignoro. — Denique octava perfectio est huius resolutionis. Similitudo divinae essentiae ad res debet attendi non secundum convenientiam naturae (quae non requiritur inter cognoscens et cognitum, imo quandoque, quanto est minor, tanto cognitio est perspicacior); sed quantum ad repraesentationem. Atqui haec reponitur maxima, secundum quod omnibus numeris divina essentia repraesentat creaturam. Ergo Deus cognoscendo alia in sua tantum essentia cognita et obiecta ut similitudine, eadem optime cognoscit.

IX. *Refutanda superest aliorum positio*, quam a Scoto adinventam gravioribus consectariis Rosminiani accepere: Deum per essentiam suam, ut rationem cognoscendi, cognoscere alia a se in seipsis, in esse obiectivo seu cognito positis per actum intelligendi divini intellectus. Nam (dicunt) intellectus divinus actuatus quodammodo essentia sua ut specie intelligibili, est in actu primo sufficienti ad producendum in esse intelligibili quodcunque intelligibile. Concludunt ergo, quod intellecto se intelligendo lapidem, producit lapidem in esse cognito, et per hoc intelligit lapidem in seipso

iam quasi extra Deum posito. Nam reputant, quod esse cognitum, repraesentatum, etc. est esse quoddam distinctum contra esse in rerum natura, non tamen est esse essentiae; sed potius esse secundum quid et essentiae et existentiae rerum, non quidem esse relativum, sed absolutum secundum quid, fundans relationem: et hoc admittitur tam in intellectu divino, quam humano. Ut haec summoveatur imaginatio; iuvat prius advertere ex praecedenti doctrina, in uno quidem oppositas sententias congruere et discrepare duobus. Nam omnes concedunt, quod essentia divina sive ut ratio cognoscendi, sive ut obiectum cognitionis, eminenter continet omnia intelligibilia. In hoc autem primo differunt, quod alii (rudiores appellat Caietanus) putant in divina essentia contineri intelligibilia cum quadam distinctione, sicut res in speculo: sapientiores vero (S. Thomas, S. Bonaventura, etc.) docent, quod in essentia divina contineantur omnia *indistincte* et *elevate*, uti effectus in causis eminentibus; sic tamen perfecte, ac si distincte continerentur. Et quoniam hoc est verum, sicut naturae causarum ostendunt; ex momento patere potest, quomodo essentia divina ut species intelligibilis non repraesentat alia immediate, sed mediante seipsa ut obiecto. Habet enim se ad alia sicut species causae ad effectus, ad quos se causa illa potest contendere.

Aliud discrimen altius considerandum inter easdem sententias ex eo provenit, quia cum Scoto et Rosminio admittitur illud esse diminutum, quod producatur per actum intelligendi, tamquam quid amplius ente rationis, et minus ente simpliciter reali. — At S. Thomas (Qq. D. de Ver. 21) docuit chimericum hoc esse, et non habere nisi *ens reale*, et *ens rationis;* ens rationis vel *negationem* vel *relationem*. — Reapse: 1. nisi quis velit offendere in plenam lucem ex ipsa nominum significatione constat, quod cognosci est denominatio extrinseca, et quod res dicitur visa aut cognita secundum denominationem extrinsecam; ergo non per aliquod *esse cognitum* quod formaliter habeat. — 2. Esse repraesentativum non est aliquid in repraesentato, sed sola denominatio extrinseca: alioquin imago alicuius chimerae haberet vim productivam chimerae in tali esse. — 3. Nec est pluralitas sine necessitate ponenda, et omnia optime salvantur ponendo quod esse cognitum, repraesentatum, etc. sit tantummodo esse relativum; frustra excogitatum est tale esse. — 4. Sequeretur ex hoc, quod lapis prius haberet tale esse, quam intelligatur a Deo. Huic consequentiae videntur assentiri aliqui Theologi ponentes quod res primo constituuntur intel-

ligibiles Deo per intellectum practicum, quam intelligantur visionis scientia, et prius sint possibilia quam intellecta simplici intelligentia. Nam ponitur prius in esse repraesentato per essentiam divinam ut speciem intelligibilem, quam in esse cognito per actum intellectionis; quia prius est repraesentatio quam cognitio, ut causa effectu. — 5. Nec bene sonat apud fideles dicere, quod Deus naturali necessitate, non libere producit extra se alia a se in esse absoluto, quamvis secundum quid. — 6. Contrariatur hoc philosophiae, explicite et optime confitenti, quod Deus nihil intelligit extra se, non solum formaliter, sed nec obiective: quia quidquid intelligit, intelligit per essentiam propriam, uti formam intelligibilem, et in essentia propria ut obiecto; nec alio potest divertere intuitum suum, ut ipsi fingunt: quin hoc inconveniens vitetur, distinguendo obiectum formale a materiali et secundario. — 7. Sive verum sive falsum sit quod eadem species possit mediate et immediate repraesentare obiectum inadaequatum, tamen formaliter loquendo notissimum est, quod videri in seipso aliquid, est videri per propriam speciem, et in quantum propria est; et quod per speciem continentis videtur, ut sic non in seipso, sed in alio videatur. — 8. Denique subtrahenda est sophistica argumentatio adversantium. Quia falsum simpliciter est, quod esse cognitum sit quoddam esse absolutum extra intellectum; cum sit mere *esse relativum* denominatione extrinseca. Nam concedatur quidem quod Deus per essentiam, uti speciem, est in actu primo sufficienti ad producendum quodcunque in esse cognito: puta lapidem, hominem, ens, etc. Neganda vero prorsus est consequentia: *ergo talia producta habent esse in seipsis*. Nihil, inquam, tali productione fit nisi denominatio extrinseca: et ex hoc quod Deus, intuendo suam essentiam intuetur in ea lapidem, hominem et naturam universalem entis; consequitur, quod lapis, homo et ens habet istam denominationem extrinsecam, quod dicitur, cognitum a Deo, quin oporteat ut aliquid acquirat. — 9. Futilis etiam est et illa ratio, quod Deus suam essentiam uti imitabilem per esse creabilium i. e. relative nequeat comprehendere, nisi extet aliqualiter terminus relationis alter, nempe τὸ *esse* commune: qui sic argumentantur, ignorantes se produnt, quod isthaec relatio *rationis* est, quae *non causatur* a rebus, sed a divino intellectu, neque in rebus est, sed *in Deo:* quin praetermittam, quod semel dato produci τὸ esse commune (uti aiunt) tamquam absolutum quidpiam, fieret in Deo multiplicatio respectuum realium, sicut illorum, quibus distinguuntur personae. Alia a Deo prouti a Deo

intelliguntur, homo, planta, esse commune etc., non aliud quam Deus sunt. Videant aliquando isti, in cuius ruinae periculum se coniiciant!

LECTIO II.

DEUS COGNOSCIT ALIA A SE COGNITIONE SINGULORUM PROPRIA.

Argumentum. I. Quid sit cognoscere aliquid proprie. — II. Constat ex fide, Deum habere de omnibus propriam cognitionem. — III. Confutatur error dicentium, quod cognitio Dei sit tantum in communi de rebus. — IV. Quanam comparatione aptius hoc intelligi possit et demonstrari. — V. Quid sibi velit, Deum cuncta intelligere secundum quod sunt in seipso. — VI. Reiicitur falsa theoria quorundam recentiorum circa cognitionem, quam divina Sapientia de rebus aeternaliter habet.

Veritas praestituenda dicendis esto: divinae Sapientiae in cognitione aliorum nullam deesse conditionem, sine qua non foret aliorum scientia omnino perfecta omnibusque modis, quibus intelligibilia sunt. Quamvis autem videatur sponte sequi, divinam sapientiam ita aliorum ex se cognoscitivam actu sistere, ut propria singulorum praedicetur; tamen postquam constiterat rationibus et sapientum adprobante consensu, Deum non aliter intelligere alia se, quam intelligendo ea in se, orta dissensio est circa modum, quo in uno obiecto cognito omnia cognosci queant, an proprie vel tantum communiter. Consensionem Angelici secutus diversas aliorum sententias tradam et insequar sub propriis conceptibus eorum qui eas prompsere.

I. Cognitio propria de aliquo potest dupliciter sumi. Primo quidem sensu cognitio propria distinguitur contra communem ex parte actus cognoscendi, quatenus de eo appelletur propria, de quo solo est: sub tali nominis huius ratione de nulla re Deus propriam cognitionem habet. Ita enim unico actu cognitionis intelligit, ut de nulla re secundum veritatem affirmetur propria et nullius alterius; cum sit eadem huius aliorumque infinitorum. Secundo autem sensu propria cognitio dicitur, ut distincta contra communem ex parte rei cognitae; quia nempe versatur in propriis rationibus cognoscendi illam. Ita sumitur in proposito argumento dum quaeritur, an Deus ita cognoscat alia a se, ut intueatur, quae sunt propria singulorum, prout ab invicem distinguuntur.

II. Manifeste hoc fide revelationis affirmandum censebitur contra haereticalem positionem Averroïs, Algazelis aliorumque recentium, qui aut negaverint prorsus Deo cognitionem rerum in eo, quo discrepant, aut, quod inferius est, fingant intellectum divinum quibusdam processibus idealibus moveri a cognitione universalissima ad singulorum intelligibilium proprias.

Docetur enim (Genes. I, 31): « Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona »: nempe, vidit secundum quod Auctor rerum est, et prouti bona particularia sunt, ac valde bona, dum distinguuntur multipliciter ac ordine communi colligantur. Videre autem, dicere et facere in Deo idem ac intelligere est. — Clarius ac specialius ait Apostolus: « Non est ulla creatura invisibilis in conspectu Eius: omnia nuda et aperta sunt oculis Eius » (Hebr. IV, 13). Ubi asseritur extensio divinae cognitionis quoad omnes creaturas et quoad omnes rationes cognoscibilium, et modus perfectae cognitionis, non secus ac ea quae nuda et aperta oculis adspiciuntur. Quare S. Bonaventura habet (I Sent. II, 35, p. 1, q. 2, a. 3): « Sic in cognitione Dei intelligendum, quod nec omnino est in universali, nec omnino in particulari. Similiter de similitudine et idea intelligendum est, quod communis est quantum ad indifferentiam et amplitudinem, propria vero quantum ad discretissimam expressionem » (Cfr. Patres relatos in I lect.).

III. *Error itaque contigit, quasi Deus alia a se non cognoscat, nisi in communi;* scil. in quantum sunt entia et in esse communicant, cognoscendo se ut est primum essendi principium: sicut v. gr. ignis si cognosceret seipsum in quantum est principium caloris, cognosceret naturam caloris, et omnia alia in quantum sunt calida.

Reprehenditur rationabiliter ista positio, non ex eo quod assumit, Deum cognoscere alia cognoscendo in seipso naturam universalem entis, i. e. imitabilitatem sui esse subsistentis per infinitos modos essendi creaturarum, *analogice;* et *non univoce*, quasi esse aut ens commune habeat aliquam naturam supra et praeter naturas praedicamentales (ut Rosminiani mentiuntur). Verum reprehenditur ducendo ad absurdum. Cognitio attingens aliquid secundum praedicata communia tantum, ex parte rei cognitae est imperfecta, in potentia, confusa, in communi et universalis. Atqui tale esse divinum intelligere, absurdum est. Ergo quod Deus cognoscat alia a se tantum ut communia sunt in esse, est impossibile. Ad *M.* propositionis evidentiam notetur primum, quod cognitio attingens ali-

quid secundum praedicata communia tantum, potest dici imperfecta dupliciter. Uno modo ex parte rei cognitae; et sic procul dubio verum est, quod cognitio talis habet praefatas conditiones. Alio modo ex parte ipsius cognitionis in se, et sic non semper est verum, quod cognitio talis, sistens in communibus, sit imperfecta, cuiusmodi est metaphysica. Itaque hic sermo est de cognitione ex parte rei cognitae. Et quamvis essentia Dei, qua Deus alia cognoscere communiter tantum asseritur, non sit ens commune, nec universalis nec particularis, sed a nostra scientia elevata; tamen manet absurditas, quia praedicata cognita de rebus in essentia divina oportet esse aut communia aut propria rebus, aut particularia aut universalia. Pro eadem *M.* valet inductiva consideratio, quod intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus, sicut de imperfecto ad perfectum procedens.— Evidens autem est *m.*, quia divinum intelligere est ipsum esse Dei, quod est omnibus modis perfectissimum. At divinum alia intelligere esset imperfectum, si non privative, saltem negative. Dicere namque quod cognitio Dei perfectissima non sit apta nata attingere plus de rebus, falsum est: ac licet hoc detur, manet quod cognoscere res secundum praedicata propria, queis inter se discriminantur, perfectionem dicit cum nulla admixta imperfectione. Ergo id aptum natum est esse in illo intellectu, in quo sunt omnes nobilitates omnium intelligentium praecisibiles ab imperfectionibus. Ergo nisi Deus ita alia cognoscat, non esset omnibus numeris perfectum suum intelligere. Oportet igitur pro certissimo habere, Deum alia a se cognoscere propria cognitione, et non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed etiam secundum quod unum ab alio distinguitur.

IV. In re tam excelsa exemplis et rationibus prudenter utimur. Quanam *comparatione hoc intelligi possit et quibusnam rationibus demonstrari* non omnium una via est. Nam quidam volentes ostendere, quod Deus per unum cognoscat multa, utuntur exemplis centri et lucis: quia si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro; et lux si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores. — Verum ista exempla similia quidem sunt quantum ad universalem causalitatem, deficiunt vero quantum ad multitudinem et diversitatem et proprietatem. Nam diversitas colorum non causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis, puta ex angulo refractionis in prismate: et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Ergo huiusmodi diver-

sitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Atqui res sunt secundum duo, secundum id in quo communicant, et secundum propria quibus distinguuntur. Nam quidquid perfectionis est in rebus, continetur in Deo eminenter. At non solum id in quo res communicant perfectio est, sed etiam quo distinguuntur. Ergo totum est in Deo et a Deo. Quod quidem patet inductive in viventibus et in cognoscentibus etc.: ubi videre est quod forma, per quam unaquaeque res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. — Accomodatius exemplum proportionaliter est ad declarandum intentum, quod comparetur Dei essentia ad omnes rerum essentias non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros vel centrum ad lineas, sed sicut actus perfectus ad actus imperfectos, v. gr. homo ad animal, vel senarius ad inferiores numeros. Et hoc ostenditur quoad *esse* et quoad *cognosci*. Nam essentia Dei continet omnes perfectiones rerum excellenter: et perfecte cognito actu perfecto, cognoscuntur in eo omnes imperfecti et quoad communia et quoad propria. — Essentia nempe Dei habet duas conditiones quoad continentiam aliorum: una est *excellentia,* quia est in infinitum perfectior caeteris, et sic eminenter res continet: altera *comprehensio,* quia comprehendit seipsâ omnem perfectionem positivam reperibilem in quacumque re, ita quod nulla, comparata ad ipsam, addit aliquid positivum quod non contineatur in essentia Dei: et hoc, quia est ipsum esse praehabens in se omnem essendi modum. Ambas autem conditiones reperiri in aliqua re creata non videtur possibile. Comparando tamen actum perfectum posteriorem ordine generationis ad actus imperfectos priores, v. gr. hominem ad animal, animam intellectivam ad sensitivam, tetragonum ad trigonum etc., aliquo modo salvatur utrumque et excellentia et comprehensio, saltem nostro dicendi modo: quamvis omnia exempla inepta sint ad tam eminentem continentiam.

Probatur itaque conclusio sinceris rationibus, quarum una est, quia essentia Dei habet in se quidquid perfectionis est in quocunque et amplius. Atqui Deus perfecte cognoscit in seipso quidquid formaliter vel eminenter contineatur, propriissima cognitione. Ergo Deus in seipso cognoscit distinctissime singulis propria. — Confirmatur idem, quia propria cuiusque natura, et quidquid singulis positive proprium est, consistit in aliquo modo participandi divinam perfectionem. Si ergo Deus cognoscendo se, non nosset alia sub

propria cognitione, non novit quomodocumque est participabilis sua perfectio, nec perfecte seipsum cognosceret, neque omnem perfectionem in se praecontineret. — Directe contra opinionem relatam superius et ex illius fundamento sic argumentamur. Cum Deus sit ipsum esse subsistens, cognoscit perfecte naturam essendi, seu quid sit ens esse, omnes proprietates entis, uti unum et multa, actum et potentiam etc., necnon omnem essendi modum. At omnis natura et quicumque proprius positive modus non est nisi aliquis modus essendi; nihil est in quacunque re, quin sit aliquod esse, et secluso eo quod ex parte ipsius esse se tenet, nihil restat. Ergo ob ipsius esse universalitatem, ex qua modi essendi in omnibus atque omnia constituuntur secundum quamcumque positivam rationem; sequitur, quod cognita natura essendi, cognoscantur omnia secundum proprias conditiones. Quam universalitatem non videntes plerique, qui iudicant de esse sicut de aliis perfectionibus specialibus, ut est vivere, intelligere etc., (praeter quae et eorum modos sunt alia); ignorant et errant. — Pro evidentiori veritate potest triplex comparatio fieri: una est divinae essentiae ad essentiam creatam, altera creatae essentiae ad divinam; tertia unius creatae essentiae ad aliam eiusdem gradus. Prima est essentiae perfectae eminentis, quae una omnes et singulas perfectiones omnium, ipsam diversimode imitantium, obiicit divino intellectui et amplius: secunda est actus imperfecti ad perfectum, et ideo nec sufficienter ducentis in cognitionem essentiae divinae: tertia demum est per modum adaequationis, nec potest una essentia accipi ut propria ratio diversorum. Sed essentia divina est aliquid excedens omnes creaturas.

V. Praeterea superest ad vitandum graviores dubitationes ut intentiori animo disquiratur, quomodo *Deus cuncta intelligit secundum quod sunt in seipso:* dum res alio modo sunt in seipsis quam in Deo, et tamen eas ipse cognoscit in propriis naturis, i. e. secundum quod sunt in seipsis. Nam cognoscere aliquid *sicut in cognoscente est,* puta lapidem in Deo, potest dupliciter intelligi. Primum, ut hoc adverbium *sicut* importet modum cognitionis *ex parte rei cognitae,* ita quod cognoscatur modus ipse, quo res est in cognoscente. Hoc sub respectu falsum est, quod omne cognoscatur secundum quod est in cognoscente. Nam oculus non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo, sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum et

secundum esse quod habet extra cognoscentem, sicut intellectus non modo cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, in quantum cognoscit se intelligere; sed etiam cognoscit esse lapidem in propria natura. Ideoque lapis videtur a Deo secundum esse quod habet in ipso Deo, et etiam secundum esse quod habet in hoc et illo lapide, in causis suis, et secundum omnia discrimina essendi convenientia sibi et possibilia. Sin vero intelligatur adverbium *sicuti est in cognoscente,* quod importet modum *ex parte cognoscentis,* sive modum obiecti quo obiicitur cognoscenti; sic verum est, quod cognoscens cognoscit aliquid secundum quod est in cognoscente: et quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis: et lapis a Deo videtur tantum in ipso Deo, quia non aliter obiicitur Deo, quam in ipso Deo contentus, qui perfectissime cognoscit in seipso propria singulis convenientia et possibilia, magis quam si ea seipsis obiicerentur divino intellectui.

Colligentes expositionem huius conclusionis dicimus, Deum alia, quaecunque sint actu vel possibilia, cognoscere in seipso propria cognitione, i. e. secundum omnes rationes intelligibilitatis eorumdem communes, proprias et propriissimas: 1. ne scientia Dei et ipsum esse divinum sit imperfectum: 2. quia Deus est actus perfectissimus: 3. quia est causa per suum intellectum in actu omnium formarum, quibus res sunt ac distinguuntur, necnon omnium causarum secundarum et ordinis universi.

VI. *Reiicitur demum falsa theoria quorundam recentiorum circa cognitionem propriam, quam divina Sapientia de rebus aeternaliter habet.* Huius argumenti gravitas, et multiplici parte scatens absurditas ex recentiori systemate Rosminii circa cognitionem divinam, postulat, ne praetermittatur censura theologicae veritatis in ea, quae tam falsa producit. 1. Respectu aliorum prima operatio divini intellectus, ex Rosminio est abstractio, qua τὸ esse determinabile primum limitibus libere abstrahitur ab Absoluto, quod est Verbum ipsum; cuius actionis ope distinguitur in eodem esse absoluto initium a termino quin realiter distinguatur. — 2. Hac prima operatione producitur esse, quod est fundamentale elementum creaturae, cui ratione succedit *imaginatio divina* ut limitans esse seu constituens terminum realem, qui est realitas totius universi. — 3. Tertia operatio τοῦ esse absoluti est synthesis divina, qua uniuntur τὸ esse initiale cum reali finito, ideoque producens simul essentias sive ideas et entia finita. Quare eatenus alia intelliguntur a Deo, in

quantum divino intellectu fiat abstractio τοῦ esse communissimi et omnino determinabilis per terminum absolutum, prout est Deus, et *per terminos extraneos*, nempe per finitatem advenientem et constituentem creaturas: deinde per imaginationem definiuntur diversi limites, et per synthesin componuntur limites cum esse eodem quod est secundum rem Verbum Dei. — Ut abnormem hanc theoriam vel attemperaret, vel minus incredibilem praeberet, ingeniosior quidam illius systematis defensor, proponit quod, cum τὸ esse sit unum neque possibiliter duo, tamen habet idem tres gradus et status infinite distantes; hi sunt *Ipsum esse subsistens, esse formale omnium*, et medians inter illa esse formale participatum plus minusve ab entibus secundum diversas naturas, quod est τὸ *esse universale et communissimum*. Pro hac distinctione appellat Theologiam catholicam et S. Thomam I, C. G. 26 (Cfr. Teosofia, vol. I, n. 459 seqq.; la Sapienza, fasc. 15 Luglio 1882, pag. 20).

Cetera praetermittam quae possent omnino reprehendi in hisce sententiis; et consistam in eo quod magis pertinet ad praesens argumentum quoad modum cognoscendi alia penes intellectum divinum. Igitur dicendum videtur, quod Deus ita cognoscit omnia secundum propriam cognitionem, i. e. secundum omnia quae sunt singulis propria, ut nequeat ordine rationis admitti, prius intelligi commune esse omnium, et deinde in eo alia. Nam 1. nec rationis ordine potest admitti praecedere ideam quae sit imperfecta. Atqui cognitio τοῦ esse (ut eius, quod est omnium maxime determinabile in sensu quoque Rosminii) praecedens ordine rationis cognitionem generum, specierum et singularium est imperfectissima. Ergo etc. — 2. Ordo cognitionis perfectus et absolutus est ab actualiori ad minus actuale et ab hoc ad potentiale. Atqui τὸ esse universale est maxime potentiale. Ergo etc. — 3. Id quod primo concipitur ab aliquo intellectu imperfectissimo et transeunte de potentia ad actum, non potest esse id quod primo cognoscitur a perfectissimo actu intelligentis perfectissimi. Atqui τὸ esse communissimum est quod primo apprehenditur ab intellectu humano, qui est infimus omnium intellectuum. Ergo etc. — 4. Impossibile est, haberi conceptum analogum pluribus, quin illa plura analogata prius intelligantur. Atqui τὸ esse universale est analogum Deo et creaturis. Ergo impossibile est, a Deo prius ratione cognosci τὸ esse universalissimum quam naturas creaturarum. — 5. Idea abstracta ab aliquo intellecto obiective continet naturam illius. Atqui censetur idea τοῦ esse universalissimi abstracta ab essentia divina. Ergo refert actualiter for-

mam essentiae divinae. Atqui impossibile est, abstractionem hanc fieri circa divinam essentiam, quae formalissima ratione est ipsum hoc subsistens esse. Ergo etc. — 6. Cum intellectus in actu et intellectum in actu sint unum; τὸ esse ideae in aliquo intellectu est ipsum intelligi et intelligere intelligentis. Ergo idea τοῦ esse universalissimi in divino intellectu habet idem esse τοῦ intelligere divini: est ipse Deus. Atqui censetur haec idea lux informans quemcunque creatum intellectum essentialiter et in actu. Ergo sic intelligere divinum identificatur cuique intellectui creato. — 7. Pro hac ultima ratione notetur sententia S. Thomae: « quod est commune multis non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione... Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid praeter res omnes existentes nisi in intellectu solum ».

Multo absurdior est distinctio illa triplicis status τοῦ esse, semper unius eiusdemque secundum se in idea: scil. quod sit esse ipsum subsistens — Deus: esse formale omnium, semper idem in idea, sed diverse participatum et receptum in entibus creatis secundum varios gradus: et interpositum τὸ esse inter illos duos status, quod est esse *universale et communissimum lumen intellectuum creatorum*. — Nam 1. repugnat vocari ipsum esse subsistens unum statum ex pluribus unius eiusdemque τοῦ esse: 2. aperte S. Thomas reputat uti impossibile, quod sive Deus sive quidpiam aliud sit esse formale omnium, nisi secundum modum intelligendi, quod est, nisi in quantum plura et omnia propriis naturis et actibus essendi distincta et separata realiter, per abstractionem intelligentis illa, concipiuntur sub sola suae intelligibilitatis ratione, quae est *esse:* quia (dicit c. 26) sicut non est animal praeter Platonem et Socratem, quia secus in Platone esset animal dupliciter, et commune et singulare; ita non est esse commune idem omnibus quae singula sunt. Sic enim vel unumquodque duplex esse haberet, vel omnia idem esse forent extra intellectum. — 3. Absurdius est ponere tertium illum statum eiusdem τοῦ esse, scil. τὸ esse universale. Hoc enim est idipsum ac esse commune omnibus per abstractionem, et unum non identitate unius rationis, sed sola analogia; ideoque praeter analogata nihil est. — 4. Quando S. Thomas nominat *ipsum esse abstractum*, non significat nisi ipsum esse divinum, quod est abstractum abstractione quidditativa ac secundum esse ab omnibus aliis, incommunicabile iisdem, nisi prouti causa efficiens aequivoca communicari dicitur analogice suis effectibus.— 5. In ista sententia dicendum affertur idem re communissimum

specificari seu determinari ut sit Deus secundum plenitudinem *totius esse*, vel per additiones limitum ut sit creatura participative. Atqui (ibi) S. Doctor hunc intelligendi modum, vocat *defectum rationis*, « quia divinum esse est absque additione et absque receptibilitate additionis » (Cfr. quae plura et pretio gravissima de nominum analogia in praecedenti libro disceptavimus I. P., q. 13).

LECTIO III.

HARMONIA PLURIUM INTELLECTORUM ET SIMPLICITATIS DIVINAE SAPIENTIAE.

Argumentum. I. Multitudo intellectorum non habet esse distinctum in Deo. — II. Neque sunt formae intelligibiles per se existentes. — III. Qualiter res intellectae sunt in intellectu. — IV. Deus ipse est propria ratio singulorum quae in divina Sapientia comprehenduntur. — V. D. Augustini sententia.

Divinae sapientiae non est ratio intelligendi tamquam species intelligibilis, nec aliud obiectum immediatum, nisi ipsamet divina essentia: quae tamen multa et infinita plenissime intellecta suo persimplici actu complectitur. Idcirco ne intellectorum multitudo in divinum intellectum adducere quandam compositionem suspicemur, investigandus est modus, quo penes divinam Sapientiam sunt multa ea quae comprehenduntur. Ii omnes, tum antiqui tum recentes theosophi, qui non sufficienti consideratione perspectam habuerint vel simplicitatem divinam, vel indolem operationis intellectivae, quasdam improbabiles positiones tulerunt; quibus de medio eiectis sinceram daturi sumus doctrinam.

I. *Multitudo intellectorum non habet esse distinctum a Deo.* Aut enim ista intellecta essent idem, quod essentia divina, aut superaddita. Atqui utrumque est evidenter absurdum: nam illud prius inducit quandam in ipsa Dei essentia multitudinem, quae repugnat unitati. Posterius autem exhibet aliquod accidens in Deo, quod manifeste divinam simplicitatem inficeret. — Ex quo satis compertum esse oporteret non detrectanti ingenio, quam impossibilis evadat illa sententia, qua dicitur Exemplar mundi sortiri quoddam esse distinctum a Verbo, esse quidpiam divinum, at minime Deum: « L'esemplare del mondo non è il Verbo divino, ma è la Sapienza creata ab eterno relativa all'ente creato. Tanto l'essere iniziale, quanto le idee o essenze determinate, delle quali consta l'esemplare del mondo, sono tutte nel Verbo divino in un modo emi-

nente, cioè come il meno sta nel più, come il limitato sta nell'illimitato, come nel circolo sono contenuti tutti i poligoni » (Teosofia vol. I, n. 468 et seqq.). Verissimum equidem censeo omnia eminenter contineri in divina Sapientia ita ut Deus uno eodemque Verbo dicat seipsum et omnem creaturam. At longissime abit conclusio categorica, quod nempe intellecta creatura sive mundi exemplar *non est* Verbum Dei: primum sonat catholicum, aliud falso deductum favet sensui haerètico.

II. *Neque sunt formae intelligibiles per se existentes.* In hanc positionem, quae a Platone magnam consecuta est famam, et quam modo refutare aggredimur, plerique lapsi videntur, dum aiunt ex actu divini intellectus constitui ea quaecunque intelligat in esse obiectivo, quod iam sistat extra ipsum intellectum, ut aliquid aliud praeter solius rationis respectum. Huiusmodi formas intelligibiles per se existere, quinque dissolvitur rationibus:

Primo, formae rerum naturalium sine materia existere non possunt, cum nec sine materia intelligantur; prouti constat a singulis rerum earundem definitionibus. Accedit in hac hypothesi formas huiusmodi actu singulas habere suum esse, et propriam individuationem: unde, etsi possent admitti universales secundum habitudinem unius causae ad plures effectus; profecto universalitate illa carerent, vi cuius unum eadem ratione de pluribus praedicatur. Quapropter neque de hisce singularibus, quae experimur, dici permitterentur. Imo cum istarum formarum plenissima cognitione consisteret profunda singulorum existentium ignoratio: et tamen haec se nosse, monimento conscientiae vel inviti adstruunt; dum illas formas plures aut unam se intueri, universos latet, ac perpeti firmitate id omne cuncti abnuunt, magistrâ natura.

Secundo, etiamsi hoc Platonicum solemne dogma poneretur, nec tamen sufficeret ad perscribendum, quomodo Deus intelligat multitudinem; aut e converso locus conclusioni daretur, quod Deus illa abstracta existentia quomodolibet extra seipsum non intelligeret. Nam pari laborat absurditate, aut quod Deus multitudinem rerum intelligere nequeat, aut quod sua perfectio in intelligendo ab aliis pendeat, et per consequens in essendo, cum suum esse sit suum intelligere. Neque effugiunt inconveniens si qui affirment ex fundo ipsius divinae substantiae abstrahi operatione quadam naturali hasce formas, atque ideo prius constitui in esse, antequam intelligantur: quia seponendo impossibilitatem huiusmodi operis, adhuc prae oculis est, quod intelligere divinum pendeat ab eo, quod reapse

aliud a se obiicitur. Quae certe animadversio ferit medium latus Hegeliano systemati, sive emanatismo tum reali tum ideali. Atque vim huius rationis lector intimo reponat ingenio, ut aliquando eandem intendat contra eos qui Dei sapientiam pendere aiunt a re vel actu creaturae, non quidem physice sed obiective. Ego autem puto hanc distinctionem tradi extra locum, esse in proposito vanam, et relinquere in defensando systemate periculosae plenum opus aleae. Utinam S. Thomas lacrymosa in orcum bella releget!

Tertio, verum sistat illud assertum, quia scil. omne quod est praeter essentiam divinam, est causatum a Deo. Ipse autem est causa rerum per intellectum, ita ut intelligere res aliquando esse per divinam voluntatem, sit causalitas ipsa Dei. Ergo Deum intelligere huiusmodi intelligibilia, praexigitur ordine naturae, ad hoc, quod huiusmodi intelligibilia sint. Revera si nequit agens naturale quidpiam efficere, quod non praehabeat secundum naturalem formam, per quam sistitur actu; sic necesse est agens per modum intellectus praeintelligere ea, quae sit producturum. Non igitur per hoc Deus intelligit multa, quod haec per se existunt extra eum.

Quarto, quaelibet vis cognoscitiva refertur ad proprium obiectum eo pacto, ut sit in potentia tam cognoscibile quam cognoscitivum quoadusque unum distinguatur ab altero; et utrumque in actu, semel ac ex utroque per informationem quandam fiat unum. Quae cum ita sint, intelligibile in actu est intellectus in actu, sicut et sensibile in actu, est sensus in actu. Ergo secundum quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia. Ast intellectus divinus a quavis potentiae affectione remotissimus est, et similiter omnia ea, quae sibi intelligibilia sunt; neque concipi licet eundem indigere aliquo reducente in actum. Itaque omni ex parte manifesta repugnantia invenitur, Deum actu intelligere multa, in quantum praeexistentia in seipsis eidem obiiciantur.

Quinto, subest denique, praetermissis etiam tot absurditatibus, adhuc manere integram difficultatem, pro qua solvenda praefatam hypothesim alii panxerunt: nam intellectum oportet esse in intelligente. Instituta autem disputatio erat non quidem, an multa sint ea, quae Deus intelligit; sed, quomodo multa intellecta sint in ipso intellectu divino. Non igitur sufficit ponere formas rerum per se existentes extra intellectum divinum ad hoc, ut Deus multitudinem rerum intelligat.— In summam pro depellenda hac hypothesi legat quisque argumenta, si adverterit impossibilitatem ex parte formarum in seipsis existentium, ex parte divini intellectus indepen-

dentis a quolibet alio et actualissimi, habitudinem inter eadem, et insufficientiam hypothesis.

III. *Qualiter res intellectae sunt in intellectu.* Praemissa dubitatio faciliter solvi potest ab iis, qui non peregrini aut prima vice ad speculandum intelligendi morem properaverint. Si diligenter inspicias, qualiter res intellectae in intellectu existant; a nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile mecum assurges. Itaque 1. considerandum est ex manifestissima experientia, nos exteriores res intelligere, puta plantam, leonem, etc.; non ita quidem ut directe et primo cognitio intellectualis versetur circa ideas rerum extantium repraesentatrices, et ex iis procedat vel instinctu quodam naturae, vel ratiocinio aut iudicio quodam in ipsas res. Verum cuique sua conscientia testatur apprehendi immediatissime id, quod invenitur extra intellectum; dum permulti ignorant species intelligibiles sive ideas in intellectu haberi, et plerique etiam philosophi negant. Ridiculum autem est assumere in explicationem eius, quod evidentissime experimur, quidpiam ignotum atque repugnans, tum conscientiae, tum generis humani consensibus.— 2. Atqui res exterior intellecta a nobis, in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, et quandoque est tantum intelligibilis, quandoque actu intelligitur. Ergo determinari oportet utrumque; et quomodo incipiat intelligi res exterius sistens, et quanam ratione intelligatur. Nam summa cognoscendi et praecipue intelligendi quodlibet lex esto, ut ex cognoscente et cognito fiat unum cognoscens, et maxime unum intelligens actu ex seipso et obiecto quod iam intelligitur. Nulla superest via ad hoc stabiliendum, nisi in quantum oporteat, quod species rei sit in intellectu nostro, per quam fiat intellectus in actu. Revera quaelibet similitudo aut imago, si accipiatur formaliter, quatenus imago et similitudo alterius est, stat immediate pro illo, cuius vice fungitur, obiicit primo illud in seipsa, et quidquid peragat, efficit in virtute illius, ac si illud per seipsum ageret. Ideo intellectus, dum fit in actu per speciem obiecti, quoad operationem intellectivam eodem modo se habet, ac si obiectum non mediante specie sua afficeret intellectivam virtutem, et reduceret de potentia ad actum, formando, determinando, et perficiendo ipsam, cuius sic esse est operari, et sic operari est intelligere. — 3. Verumtamen intellectio est nobilissima actionum, quae non transeunt exterius, sicut calefactio transit in calefactum, sed manent in ipso operante, et in eadem potentia operativa. Quare ipsum intelligere manet in ipso intelligente. Atqui existens in actu

iam per huiusmodi speciem, sicut per propriam formam, intellectus apprehendit rem ipsam. Ergo intelligere sive esse in actu intelligendi, nil amplius est, quam referri ad rem quae intelligitur intra ipsum intellectum, ex eo quod species praedicta, quae est principium operationis intellectualis ut forma, est similitudo illius. Inquam, tota ratio sive essentia operationis intellectivae procedit a praefata specie, in quantum praecise et formaliter exercet actum speciei, i. e. similitudinis: unde ipsum esse operationis intellectivae est esse rei intellectae, in quantum unificata est cum intelligendi potentia. Et sic eadem operatio est cognitio, quia est actus potentiae cognoscitivae; et est cognitio directa et immediata rei exterioris, quia est ipsum esse rei in intellectu. — 4. Hucusque accepimus rem exteriorem, potentiam intelligendi, speciem sive formam rei in intellectu, et operationem intellectivam rei per essentiam suam. Ulterius autem opus est formatione quadam ipsius rei intellectae in intellectu: nam hic per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius quam definitio significat. Huius operis indicia manifesta occurrunt: primo quidem, quia intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem; in quo cum intellectu imaginatio convenit. Nullus autem parumper attendens negat fingi ab imaginatione nostra phantasmata, quae sunt idola quaedam referentia totidem res absque ulla discretione, utrum sint necne in rerum natura. Quis ergo abnuet a positione eadem in intellectu, semel ac comperiatur hunc per seipsum praescindere ab actuali extantia et praesentia rerum? Accedit quoque, intellectum accipere suum intelligibile et ad illud actione cognitiva referri, quatenus est repraesentatum a specie. Ergo debet sistere praesens interius secundum esse intelligibile, et adaequate non secundum totum id quod est, sed iuxta quod specie sua formaverit intellectum: quae praesentia tali adaequatione haud posset institui, nisi per hoc, quod intellectus in actu pariat obiectum intelligibile secundum esse intellectuale intra seipsum. Praeterea libet perspicere proportionem quandam inter operationes viventium inferiorum naturaliter, et operationes cognoscitivas: unumquodque enim vivens, postquam sit assecutum perfectionem in esse secundum suam speciem, generat sibi simile, obstetrice natura ipsius viventis; quid ergo mirum, aut cur dubium interseritur, quod etiam intellectus formatus et constitutus in actu nobilissimae operationis, non producat sibi simile? Imo multo magis, et multo perfectius. Secundo, subest intellectum hoc amplius habere prae

cunctis ceteris cognoscendi viribus, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, quarum complexu intelligibile in rerum natura existit. Dum igitur obiectum idem diverso prorsus modo existit in rerum natura ab illo, quo intelligitur et est in intellectu, sicut duplicatur esse unius eiusdemque, unum naturae, et aliud intelligibile, intellectus una eademque sibi intima actione hoc efficit, dum sibi format praedictam intentionem. Itaque obiectum idem penetrat intima intellectus, tum formans illum et constituens se unum cum eo, tum quatenus hoc unum actu ex intellectu et intelligibili gignit speciem, quae idcirco nuncupatur *expressa*. — 5. Consequenter adspicienda sunt ea, quibus intentio intellecta et species intelligibilis conveniunt aut discrepant. Nam primo utraque est rei intellectae similitudo, atque similitudinis ratione actum exercens: per hoc enim, quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet, illi rei similem; quia quale est unumquodque, talia operatur. Praeterea necesse est, quod intellectus formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat, cui ipse iam similis est et quasi idem, et huius ipsamet intentio non est nisi similitudo mera. Atque id perpetuo advertatur, quod operatio intellectiva procedit a specie obiecti non ut a quadam re existente veluti forma accidentali et inhaerente potentiae, sed in quantum fert in seipsa obiectum; ideoque obiectum est idem quod format intellectum et quod producitur ab eo. Unde impossibile est, quod intellectus in actu divertat a re, cuius intentionem format, quia hoc implicat contradictoria. Omnes autem ideologi prolapsi sunt in ruinam circa originem et processum cognitionis humanae, quia terga cum divertissent ab antiquorum speculationibus, non valebant distinguere inter speciem sive ideam, in quantum est res quaedam aut accidens in intellectu, et speciem, in quantum necessario exercet actum similitudinis: quae prima labes quosdam precipites egit in subiectivismum idealisticum vel sensisticum; alios in ontologismum et plerosque confusione nefanda in utrumque. Ex eodem fonte profluxit idea–obiectum, rationes exemplares rerum intuitu praesentes, esse identicum omnibus quae intelliguntur, et monstra innumera.—Secundo inter speciem intelligibilem et intentionem intellectam discrimen invenitur grande, ex eo quod haec est quasi terminus intelligibilis operationis; et illam, quae facit intellectum in actu, oportet considerari ut intelligibilis operationis principium. Sin autem quaeras, num istae duae formae habeant

duo esse vel unum, censeo secundum praedicta, quod si considerentur secundum rationem accidentis, duo sunt propriis actibus extandi. Verum totum esse accidentis est inhaerere subiecto, ita ut subiectum reapse sit habens esse accidentibus. Ergo esse utriusque speciei, tam impressae quam expressae, est ipsum esse actu intellectus. Et semel ac repetatur, quod utraque species sit in intellectu, exercendo actum ipsius obiecti in esse intelligibili, constabit unum idemque esse intellectus et intelligibilis et specierum: quod quidem esse non est nisi operatio intellectus, sive intelligere.

6. Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit, quam essentia sua; sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur, quod conceptio intellectus divini, prout semetipsum intelligit, quae est Verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Nam pro certissimo iam fertur Deum omnia actualiter unoque intuitu videre; ideoque sic ad omnia intelligenda se habet, sicut intellectus quicunque, dum actu quidpiam intelligit atque illud interius exprimit. Quare in Deo, ad hoc quod Verbum eius perfectum sit, oportet quod Verbum ipsum exprimat quidquid continetur in divina essentia et in divino intellectu, ex quo oritur. Sic igitur oportet, quidquid in scientia Patris continetur, totum hoc per unum ipsius Verbum exprimi, et hoc modo quo in scientia continetur. Et sic Filius ex hoc ipso, quod est Verbum perfecte exprimens Patrem, exprimit omnem creaturam, dum Pater dicendo se, dicit omnem creaturam. Igitur per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia et per unam intentionem intellectam, quae est Verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.

IV. *Deus ipse est ratio propria singulorum, quae in divina Sapientia comprehenduntur.* Sed rursus difficile vel impossibile alicui videri potest, quod unum et idem simplex, ut divina essentia sit propria ratio sive similitudo diversorum. Pro cuius difficultatis conditione stabilienda praenotetur: primo quidem, quod secundum modum, quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio; quia similitudo cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur, et qualis est forma seu immediatum actionis principium sufficiens, talis est actio consequens. Secundo diversarum rerum distinctio invenitur ratione propriarum formarum; ita tamen, ut plura diversa in aliquo omnibus communiori coincidant. Hoc nos in praesentiarum supponimus iuxta doctrinam metaphy-

sicam de rerum naturis et substantiarum materialium intrinseca seu quidditativa compositione secundum materiam et formam: quare nescientes illam, hanc disputationem non modo arduam, sed etiam quocunque labore iacto imperviam aggrederentur. Tertio, necesse est ex praefata rerum distinctione secundum proprias formas et altiori communitate, ut quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri dissimile inveniatur: secundum vero, quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet quin eadem una similitudine referantur, sicut homo et asinus in quantum sunt animalia. Ex quo sequi videbitur, quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem. — Theosophus iste, quem plerumque compellamus, ut cuncti certiores fiant quam discrepans a S. Thomae doctrinis abierit, et quam periculosa veritati catholicae sint eius placita, ad hanc difficultatem aperiendam iter suum arripuit, cum diceret ita Deum in seipso omnia cognoscere, atque se constituere uti propriam singulorum rationem, in quantum essentiae rerum sunt idem esse diversis limitibus circumscriptum, quod ex operatione libera abstrahente et creante sistit ab aeterno, quin sit ipsum Verbum divinum. Et quoniam intelligentia operativa et libera Dei seipsam fert in amabilitatem τοῦ Esse obiectivi secundum totam infinitam efficaciam sui amoris necessarii et liberi; adinvenit in oceano lucidissimo eiusdem Esse totum id quod amabile sit, quamvis limitatum, et sic ipsa divina intelligentia libere imaginatur limites τοῦ Esse, qui nil aliud sunt quam realitas universi. — Quae, si ita se haberent prout fingit Rosminius; difficultati propositae, responsum tale daretur: Deus ex necessitate liberi amoris abstrahit a sua essentia τὸ esse initiale, primum determinabile et communissimum omnibus rebus, et circa illud diversas limitationes, quasi figuras in eadem manente superficie imponit. Atqui totum id, quod cognoscibilitatis reperiatur in rebus, non est amplius quam τὸ esse idem communissimum et proprii singulis limites. Ergo Deus a se ipso quidem, sed non in se ipso habet proprias singulorum rationes, et res obiective intelligit. Unde rationes huiusmodi sive rerum exemplaria magis proprie appellari libet limitationes τοῦ esse increati et divini, quam imitationes divinae essentiae. (Cfr. l. c. in praeced. lect.)

Abnormia haec non solum fidei, sed etiam humani generis iudicio horribilia parent. Itaque S. Thomae rectissimam et penc divinam veritatis methodum amplectamur. Dicendum: 1. formae et definitiones rerum quae eas signant, sunt similes numeris: nam

in numeris una unitate addita vel subtracta, species numeri variantur ut patet in binario et ternario. Similiter autem est in definitionibus, quia una differentia addita vel subtracta variat speciem: substantia enim sensibilis absque rationali aut rationali addito, specie differt. — 2. In his, quae in se multa continent, non sic se habet intellectus, ut natura. Nam ea, quae ad esse alicuius rei coniuncta requiruntur, illius rei natura divisa esse non patitur; non enim remanebit animalis natura, si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea quae sunt in esse coniuncta, interdum disiunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit; et propter hoc in ternario considerari potest binarium tantum, et in animali rationali id quod est sensibile tantum. Unde intellectus id quod plura complectitur, potest accipere ut propriam rationem plurimorum apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta, et similiter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Similiter etiam et in homine accipere posset proprium exemplar animalis irrationalis in quantum huiusmodi, et singularum specierum eius, nisi aliquas differentias adderent positivas. Secundum quam luculentam doctrinam oportet cavere, sermonem hic esse de apprehensione abstractiva sine ulla affirmatione aut negatione, qua dicatur abstracta ratio esse aut non esse idipsum, a quo intelligibilis et non realis abstractio peracta est: imo quoadusque abstractae rationi nihil positive addatur determinativum oppositâ differentiâ, oportet quod intelligibile abstractum, et id ex quo mens abstraxerit, idem sit ens, atque idem esse intelligatur; puta hominem esse animal. Praeterea notandum quam maxime, quod S. Doctor pro certissimo habuerit rerum differentias esse positivas et constituentes singulas species; et non meras limitationes detrahentes ei, quod solummodo commune omnibus et positivum sit. Statuto igitur sensu accepimus a quodam vetusto philosopho penes Dionysium, nobiliora in entibus esse minus nobilium exemplaria. — 3. Ex praescripta et tenuiter analogica consideratione altiora petantur. Divina essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum illud quod aliquid ponit, perfectio quaedam est, eo ipso quod est actus per se, aut communicatione suiipsius ad potentiam constituit ens actu primo, radix et principium quarumlibet virium, actionum et motuum: non autem forma imper-

fectionem includit, nisi secundum quod deficit a vero esse; ita quod limitatio non sit forma, sed formae deficientia. Intellectus igitur divinus, id quod est proprium unicuique potest in essentia sua comprehendere, intelligendo in quo eius essentiam unumquodque imitatur, et in quo a sua perfectione deficit. Deus itaque intelligendo essentiam suam, non abstrahendo esse communissimum et limitando illud, sed, inquam, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero intelligat essentiam suam ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis usque ad comprehensionem infinitorum modorum sive graduum imitabilitatis ad eandem divinam essentiam.— 4. Quaerenti igitur ex proposita difficultate, quomodo Deus est ratio propria singulorum, quae in divina Sapientia comprehenduntur, respondendum patet, quod essentia divina in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria singulorum ratio. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. — 5. Distinctio est pluralitatis principium. Atqui propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius. Oportet ergo in intellectu divino distinctionem quandam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod, id quod est in intellectu divino, est propria ratio diversorum. Atqui in tantum essentia divina in divino intellectu est ipsamet diversorum ratio, in quantum Deus intelligit *proprium respectum assimilationis*, quam habet unaquaeque creatura ad ipsum. Relinquitur ergo rationes rerum in intellectu divino non esse plures vel distinctas, nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi. Unde colligat bonae mentis lector tum infinitas rationes intelligibilium aliorum propriissimas contineri in intellectu divino et non creari vel constitui exterius, tum eas reapse nihil aliud esse quam ipsam deitatem; tum denique omnia et singula intelligibilia primo constitui operatione perfecta, aeterna et necessaria divini intellectus comprehendentis suammet essentiam et formantis eodem actu plures et diversos modos, quibus res assimilabiles Deo sint.

V. *D. Augustini sententia.* Ut ea, quae per hanc lectionem digessimus, quasi totidem verbis deprompta a S. Doctore (I, C. G. c. 50–54) splendidiore luce renideant, toto animo supponimus verba D. Augustini: qui autem ista legerit certior fiet, quam vere dicantur omnium rerum rationes consistere in divino intellectu, neque ullo modo posse affirmari quasi aliud sint ab ipsa divina

essentia; non creari sed intelligi. Insuper procul omni dubitatione manifestabitur, quod eaedem rationes aeternae incommutabiles sint, ita ut non sine impietate affirmari queat easdem rationes libero actu divini intellectus realitate entium finitorum coniungi. Et tertium documentum suppetet, quam falsa loquentia illorum sit, qui recinunt quotidie a D. Augustino concessum omnibus nobis naturalem intuitum in illas rationes. Utinam omnes nos acie mentis idonea frueremur, quae sancta et pura cum fuerit, ad illas rationes nunquam ortas et nunquam interituras per contemplationem intuendas evehatur! Igitur haec ille sapientissimus profert: « Sunt ideae principales formae quaedam, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea: id est, quae illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit. Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum possit haec intueri, negare tamen audeat, imo non etiam profiteatur omnia quae sunt, id est quaecumque in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse procreata eoque auctore omnia quae vivunt vivere, atque universalem rerum incolumitatem, ordinemque ipsum quo ea quae mutantur, suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidpiam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidpiam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato; non solum sunt

ideae, sed ipsae verae sunt quia aeternae sunt, et eiusmodi atque incommutabiles manent; quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoque modo est ». (L. 83, Qq. q. 46)

LECTIO IV.

DE IDEIS EXEMPLARIBUS IN SAPIENTIA DIVINA.

Argumentum. I. Notio ideae nomine et re significata exploratur. — II. Proprietates ideae recensentur: quomodo est in mente, principium cognitionis et rei, secundum intellectum practicum et multiplicabilis iuxta ea, quae singula esse possunt. — III. Ideas in divina Sapientia contineri novimus; quod et Patrum consensibus et demonstrative concludimus.— IV. Quid sunt Ideae exemplares in divino intellectu religitur. — V. Num praxi tantum vel etiam speculationi tribuantur. — VI. Quorum nam divinorum pluralitate intelligibilium merito dicantur multiplicari. — VII. Corollaria.

Deus non modo res quascunque aeternaliter comprehendit in seipso intellecto, sed etiam est quorumlibet agens per intellectum: quocirca vindicat sibi omnes illas conditiones, quae comitantur agens intellectu, i. e. proprii nominis artificem. Artifex enim discernitur ab alio quocunque agente, quia facit opus arte, quae describi communiter solet, recta ratio factibilium in intellectu facientis et intendentis illam uti regulam, mensuram, principium formativum sui operis. Ex quo factum est, ut philosophi et Theologi, qui disputatione versati sunt circa divinam Sapientiam prouti rerum prima causa et summa ratio est, de ideis quaestionem agerent. Et a praesenti veritate definienda plurimum doctrina circa Creationem, Providentiam et Praedestinationem pendet.

I. *Notio ideae nomine et re significata exploratur.* Ideas Plato primus appellasse perhibetur: « Non tamen (refero D. Augustini sententiam, l. 83, Qq. q. 46) si hoc nomen, antequam ipse constitueret, non erat; ideo vel res ipsae non erant, quas ideas vocavit: sed alio fortasse atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt. Licet enim cuique rei incognitae, quae nullum habeat usitatum nomen, quodlibet nomen imponere. Nam non verisimile, sapientes, aut nullos fuisse ante Platonem; aut istas quas Plato, ut dictum est, ideas vocat, quaecunque res sint, non intellexisse ». Ideas igitur latine possumus vel *formas* vel *species* dicere. Forma autem alicuius rei potest dici tripliciter. Nam habet rationem principii eius, cuius appellatur idea ex mente Platonis; qui primum

philosophis commendavit ideas ad scientiae certitudinem probandam contra sophistas suorum temporum et futurorum. Ii namque sensismo inhaerentes particularia tantum considerant, utpote suam imaginationem transcendere negligant; ideoque non nisi opinionem de rebus continuo fluxui subiectis posse haberi censent. Atqui principium actus et determinativum alicuius entis potest esse vel effectivum, vel intrinsecum, vel extrinsecum, cuius ad instar operatio et operabile fiat. Itaque forma dicitur uno modo, *a qua* formantur res, sicut a forma agentis procedit effectus formatio. Sed quia non est de necessitate actionis, ut effectus pertingat ad completam rationem formae agentis, (cum frequenter deficiat et maxime in causis aequivocis); ideo forma *a qua* formatur aliquid, non dicitur esse idea vel forma effectus. Alio modo dicitur forma alicuius *secundum quam* aliquid formatur, sicut anima est forma hominis et figura statuae est forma cupri. Quamvis autem forma, quae est pars compositi, vere dicatur esse illius forma, non tamen convenit appellari illius ideam; quia videtur hoc nomen ideae significare formam separatam ab eo, cuius est forma. Tertio modo dicitur forma alicuius illud, *ad quod* aliquid formatur, et haec est forma exemplaris, ad cuius similitudinem aliquid constituitur: in hac significatione consuetum est nomen ideae, ut idem sit *idea* quod *forma, quam aliquid imitatur.*

Sed notandum est aliquid posse imitari formam aliquam dupliciter: uno modo ex intentione agentis, sicut pictura ad hoc fit a pictore, ut imitetur aliquem cuius figura depingitur. Aliquando est autem imitatio per accidens, praeter intentionem et a casu, sicut frequenter pictores faciunt imaginem alicuius, de quo non intendunt. Quod autem imitatur casu aliquam formam non dicitur ad illam formari, quia τὸ *ad* videtur importare ordinem ad finem. Unde cum forma exemplaris vel idea sit ad quam formatur aliquid, oportet quod formam exemplarem sive ideam aliquid imitetur per se et non per accidens.

Videmus etiam quod aliquid propter finem dupliciter operatur: uno modo ita ut ipsum agens determinet sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum: quandoque vero determinatur agenti finis ab alio principali agente, sicut patet in motu sagittae quae petit finem determinatum a proiiciente: neque aliter operatio naturae quae est ad determinatum finem, praesupponit intellectum praefigentem naturae finem et ordinantem ipsam ad finem eundem; cuius ratione omne opus naturae dicitur esse opus intelligentiae.

Si ergo quidpiam fiat ad imitationem alterius per agens, quod non determinat sibi finem, non ex hoc forma quam imitatur rationem praeseferet exemplaris vel ideae: non enim dicimus, quod forma hominis generantis sit idea vel exemplar geniti. Tantum hac voce utimur, quando agens propter finem sibi ipsi finem determinat, sive illa forma sit in agente sive extra. Consuetudo enim loquendi nuncupat formam artis in artifice exemplar artificiati, et similiter quoque formam, quae inveniatur extra artificem ad cuius imitationem artifex fingit opus. — Definienda igitur ratio ideae omnibus rei significatae punctis, ut sit: *Forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem.*

II. *Proprietates ideae recensentur: quomodo est in mente, principium cognitionis et rei, secundum intellectum practicum et multiplicabilis iuxta ea, quae singula esse possunt.* Prima consequitur definitionem ideae proprietas, esse in mente ut mens est: scilicet obiective et in quantum esse mentis in actu est intelligere; et non quomodolibet, sicut forma reponitur in eo subiecto, cui adhaeret et cuius est forma. — Esto autem in mente intelligibiliter non *ut quo,* sed *ut id quod* intelligitur in actu exercito, quia significat id quod se habet ad intellectionem ut obiectum et terminus. Quare cum ars sit habitus quo exercetur actio, seu principium formale intellectionis; non est idem ars et idea etiam respectu eiusdem artificiati. Iamvero ad multitudinem eius quod exercet actum *ut quo,* requiritur distinctio realis, i. e. distinctio principii ad intelligendum; pro multitudine vero eius quod exercet actum, *ut quod* intelligitur, sufficit distinctio rationis: v. gr. idem punctus intelligitur ut principium et finis, duabus rationibus. Unde ex proprio modo, quo idea reponitur in mente, iam liquet cum unitate artis numerositatem idearum consistere.

Secunda proprietas poterit designari in idea quatenus est principium essendi et cognoscendi. Verum attendatur, quod est idea principium cognitionis eo sensu prout formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente obiective. Et cum de ratione exemplaris sit esse formativum rei mediante intellectu; idea proprie loquendo in tantum est principium essendi, in quantum est forma quam agens concipit et ad cuius similitudinem operatur.

Proprium igitur tertio est ideae pertinere ad intellectum practicum. Pro cuius evidentia revocandum est, quod intellectus practicus fine differt a speculativo, seu extensione; quia speculativi est finis absolute veritas adspicienda, sed practici est operatio.— Aliqua

cognitio autem ex ordine ad opus contingit dupliciter: quandoque in actu, cum scil. ad aliquod opus actu ordinatur; sicut artifex praeconceptâ formâ proponit illam in aliquam materiam ducere: et tunc est actu practica cognitio et cognita forma. Quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad opus, quin actu ordinetur; sicut cum artifex excogitat formam domus et modum operandi, non tamen operari intendit: tunc est practica habitu vel virtute, sed non actu. Quoties autem cognitio nullo modo per se est ordinabilis ad opus, tunc est semper speculativa: quod etiam dupliciter contingit. Nam est cognitio de iis quae non sunt nata produci per scientiam cognoscentis, ut naturalia quoad nos: et est cognitio de re quae est operabilis, tamen haud consideratur prout est operabilis. Res enim per operationem in esse producitur. Sunt autem quaedam res quae possunt separari secundum intellectum, quae non sunt separabiles secundum esse: et sic scientia non est practica, neque actu neque habitu, nec fine nec modo cognitionis, sed speculativa tantum, ex. gr. considerari domus alicuius intentione logica, genus, differentias aut definitionem. — Sunt igitur quatuor modi cognitionis secundum practicum et speculativum intellectum. Atqui idea proprie accepta est forma intellecta, ad cuius imitationem aliquid fiat secundum esse. Ergo pertinet ad intellectum practicum vel actu, vel saltem habitu. — Verum ex praedictis consequitur simul, quod idea ponitur generatim ut exemplar, i. e. principium factionis rerum, ut ratio quoque seu obiectivum principium cognitionis rerum: hoc secundo respectu et latiori significatione permittitur idea etiam quoad intellectum simpliciter speculativum.

Quarta idearum proprietas indicari vult ex eo, quod est multiplicabilis non quidem iuxta singulas rationes cognoscibilium in uno et eodem opere, verum ut exemplar, secundum ea quae seorsum fiant vel fieri possint. Quapropter de genere et specie propriisque accidentibus unius rei agendae una est idea; quia de hisce seorsim plures exemplares ideae haberi nequeunt: malorum et defectuum propria nulla est idea. At de omnibus singularibus et secundum plura accidentia, quae contingenter superveniant ex intentione opificis, totidem ideae numerantur, quae tamen in complexam unam coëunt. — Sin vero, ut dictum est, idea sumitur tamquam obiectiva intelligendi ratio, pro omnibus intelligibilium positivis rationibus multiplicatur; ita ut pro lubitu intelligentis distingui et abstrahi ad invicem, vel componi multipliciter consuescant.

III. *Ideas in divina Sapientia contineri ipsa revelante novimus et Patrum consensibus et demonstrative concludimus.* Si tanta in ideis vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit; pro eodem quasi accipietur divinam Sapientiam esse et ideas in se continere. Nec praetermisit manifestare hanc suam proprietatem, cum habeatur illud Sap. VII, 21: « Omnium artifex docuit me sapientia ». Cum ergo sit idea intellectui obiecta forma, intra ipsum existens, ad quam artifex aspiciens operatur; si Deus est artifex omnium creaturarum, in sua Sapientia cunctorum ideas entium praecontinet. — Praeterea (Ioh. I, 7) legitur: « Omnia per ipsum (Verbum) facta sunt, et sine ipso factum est nihil; quod factum est in ipso vita erat ». Hic edocemur omnia condita fuisse per essentiam divinam intellectam, ita ut rationes seu formae rerum praesint aeternaliter in divino intellectu secundum esse, quod est divinum intelligere, ideo vita ipsa. — Item subest aliud huius veritatis testimonium (ad Hebr. c. XI, 3): « Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei: ut ex invisibilibus visibilia fierent »: et Apostolus iam a principio epistolae praefatus erat de Filio Dei: « Qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius, portansque omnia verbo virtutis suae ». In quem priorem locum ait S. Thomas: « Quod nos intelligimus per fidem saecula esse aptata, i. e. convenientia et correspondentia Verbo, ut ex invisibilibus visibilia fierent. Propter quod sciendum est, quod verbum Dei est ipse conceptus Dei, quo seipsum et alia intelligit. Deus autem comparatur ad creaturam sicut opifex ad opus suum. Hoc autem videmus, quod artifex illud quod producit extra, producit in similitudinem conceptus sui... quia vero tota creatura optime disposita est, utpote producta ab artifice, in quo non potest cadere error vel aliquis defectus; ideo plenissime secundum modum suum convenit divino conceptui » (in c. XI, lect. II). Ne plura ex divinis Litteris redigam, plerique post S. Iustinum (1. contra Gentes) scripsere tam evidenter hoc fuisse revelatum, ut Plato ab illo fonte hauserit doctrinam, quam circa exemplaria rerum posteris tradidit: praecipue iuxta sententiam Exodi XXV, ubi Moysi Dominus tabernaculi, quod fieri iusserat, exemplar ostendit, secundum quod illud excirari praecipiebat.

Fidei nostrae etiam in hac re assertores praesto sunt Patres; uti laudatus Iustinus, Clemens Alex., Auctor de Div. Nom., et Maximus: quibus omnibus praeexcellunt Augustinus, cuius exactam de ideis positionem Boëthius, Damascenus et tota Doctorum mediae aetatis familia complexa est, quae eandem omnibus Theologis

commendavit. Itaque digna sunt, quae referantur verba Dionysii (de Div. Nom. c. 5): « Exemplaria vero dicimus esse rationes, quae in Deo sunt, quae rebus essentiam tribuunt, ac singulariter ante subsistunt; quas Theologia praedestinationes vocat, ac divinas et bonas voluntates, quae definiendorum ac faciendorum vim habent entium: secundum quas ille substantiâ omni superior entia omnia praedestinavit ac produxit ». — Origenes haec profert (I. t. in Ioh.): « Opinor universa facta fuisse iuxta rerum futurarum rationes iam antea a Deo manifestatas in Sapientia ». — Nec gravabor D. Augustinum repetere (l. 12 de Civit. Dei, c. 20): « In una Dei sapientia, dicit, esse immensos quosdam atque infinitos thesauros rerum intelligibilium »; et alibi (6 de Trin. c. 10) vocat « verbum Dei artem quandam omnipotentis atque sapientis Dei, plenam omnium rationum viventium incommutabilium ». — Boëthius (IV, de Consolat. metr. 9) loquens ad Deum canit: « Tu cuncta superno ducis ab exemplo, mundum mente gerens similique ab imagine formans ». — Denique libeat audire poëtam nostrum:

> Ciò che non muore e ciò che può morire
> Non è se non splendor di quella idea
> Che partorisce amando il sommo Sire.
>
> *Par.* XIII, 52-54.

Antequam ulterius procedam, notatum lectoribus cupio, ab Ecclesia fuisse damnatam doctrinam Scoti Erigenae et Almarici dicentium haberi triplicem naturam in universo: creatricem unam, creatricem simul et creatam esse alteram, qua denominatione appellabant ideas formatrices rerum, quasi essent ipsae a Deo creatae, et tertiam naturam creatam ab ideis. (Innoc. III, Extrav. de sum. Trin. cap. *Damnamus...*)

Ratio summa pro hac eadem veritate illa est qua omnes Patres et Doctores videntur usi. Nam omne agens per intellectum praehabet ideam exemplarem eius quod facit. Atqui Deus est agens per intellectum. Ergo in Deo sunt rerum omnium ideae. *Expl. M.* In omnibus quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis. Atqui agens non agit propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Ergo in omni agente oportet praehaberi similitudinem eius, quod facit quatenus intendat ad suae formae imitationem aliud facere. Atqui haec est differentia inter agens per naturam et agens per intellectum; quod in illo praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, et in hoc

secundum esse intelligibile. Ergo in omni agente per intellectum oportet praehaberi intelligibiliter, i. e. secundum esse obiecti intelligibilis, formam, ad cuius similitudinem intendit aliquid facere, scil. ideam. — Quod autem mundus non sit casu factus, nec secundum necessitatem naturae, sed a Deo per intellectum, hic pro evidenti relinquitur. — Fuit, inquam, vetus opinio dicentium, quod Deus per intellectum agat una solum intentione unaque idea creaturae in universali, ita ut distinctarum rerum prima ratio singulis propria ab aliis causis prodierit. Idipsum procaces Evolutionistae modo imaginantur, qui dictitant absque rimula probante rationis, diversitatem specierum evolutione aut selectione quadam longaevis aetatibus saeculorum exacta fluxisse, et non immediate per divinum intellectum fuisse ortam. — Ut alia seponam absurda, sufficit veritatis non abnuere aciem, utpote quae manifestet diversitatem in rebus ad universi ordinem pertinere quam maxime: quod tantum bonum et summum prae omnibus oportuit a Deo intendi immediatius et principalius. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum, ex quibus totum constituitur: sicut aedificator, speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Non igitur distinctio creaturae secundum genera, species, singularia et accidentia casualiter instituta est, verum optima et completissima ratione intellecta primi et universalissimi agentis, nempe Dei. Neque Positivistis superest effugium ab hac rerum praefinitione per ideas exemplares divini intellectus affirmanda, nisi in materialismum atheisticum prolabantur. Quam deterrimam consecutionem perspexerat Augustinus, cum diceret (l. sup. c.) neminem vera religione imbutum dicere ausurum ideas non esse. Imo et philosophis gentilibus vesana et impia visa est divinarum idearum aversa opinio. Nam Tullius (l. II, de Legib. n. 7) ait: « Quid est enim verius, quam neminem esse oportere tam stulte arrogantem, ut in se rationem et mentem putet inesse, in coelo mundoque non putet? aut ea, quae vix summa ingenii ratione comprehendat nulla ratione moveri putet? quem vero astrorum ordines, quem dierum noctiumque vicissitudines, quem mentium temperatio, quemque ea quae gignuntur nobis ad fruendum, non gratum esse cogant; hunc hominem omnino numerare qui decet? Cumque omnia, quae rationem habent praestent iis, quae sint rationis expertia; nefasque sit dicere, ullam rem praestare naturae omnium rerum: rationem inesse in ea confitendum est ».

IV. *Quid sunt ideae exemplares in divino intellectu religitur.* Perutile iam est determinare pro ingenii viribus ex S. Thomae doctrina, quid sunt ideae in divino intellectu, quomodo plures, et quonam respectu se habeant ad divinum intellectum. Itaque 1. Deus ita per essentiam suam se et alia cognoscit, ut haec sit principium operativum aliorum, non autem suipsius: habet ergo rationem ideae secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum. Et cum Deus secundum essentiam suam sit similitudo omnium rerum, idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia. Verum idea dicitur essentia divina ut exemplar est, i. e. ut formativa est rei medio intellectu. Hoc autem patet non convenire essentiae secundum quod est mere naturaliter, sed secundum quod est obiecta divinae menti. Unde cum esse obiectivum non sit modus essendi secundum rem, neque mera negatio, restat quod sit esse relativum secundum rationem, communiter loquendo. Et huiusmodi respectus divinae essentiae non a rebus causantur, sed a divino intellectu constituuntur comparante suam essentiam ad res: non sunt in rebus, sed in Deo; neque reales, sed tantum intellecti a Deo.

2. Apprime considerabitur minime induci quoddam esse *secundum quid vel abstractum,* sive ens rationis circa divinam essentiam, nec circa intellectum, si proprie loqui cupimus. Nam esse divinum est tantae excellentiae, ut omnes essendi modos, qui extra animam et in anima reperiuntur, eminentissime praehabeat ac unitissime: unde oportet, quod ipsum esse divinae substantiae sit non modo ordinis intelligibilis puro actu, verum etiam per se et non per accidens *esse obiectivum* respectu sui intellectus, alioquin non omnes entis modos unico modo perfectissime contineret. Propterea neque divina essentia, neque ulla res, ut obiecta intellectui divino, habet esse diminutum; eo quia cetera, quae sunt vel esse possunt non aliter obiiciuntur Deo quam in suamet obiecta essentia.

3. Ulterius libet intendere mentis oculum, ut procul omni haesitatione convincamur ideam cuiusque rei esse ipsam divinam essentiam, ita tamen ut sua discrepet ratione ab ea: quod cum semel fuerit suasum, perversa reputabitur Theosophia recentis philosophi. Replicandum est prius, quod forma in intellectu potest esse dupliciter: uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, alio modo ut sit terminus; sicut artifex intelligendo excogitat formam domus: quae forma, cum sit quasi effecta, non est principium actus, nec principium quo intelligatur, sed magis se habet, ut in-

tellectum quo intelligens aliquid operatur, vel etiam quo intelligitur secundario. Nam in intellectu speculativo videmus, cum semel informetur specie ut intelligat actu, per eam potest iam operari formando quidditates rerum, et componendo et dividendo: unde ipsa quidditas formata in intellectu vel etiam compositio vel divisio est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur. — Si autem intellectus artificis aliquid artificiatum produceret ad similitudinem suipsius, tunc quidem ipse intellectus artificis esset idea, non ut est intellectus, sed quatenus intellectum. — In his autem, quae ad imitationem alterius producuntur, quandoque id quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum: et tunc intellectus operantis praeconcipiens formam operati, habet ut ideam, ipsam formam rei imitandae, prout est illius rei, quatenus sit imitanda ab eo quod artifex intendit facere. Quandoque vero id quod est ad imitationem alterius, non perfecte imitatur illud; et tunc intellectus operantis non accipit formam imitandae rei absolute ut ideam vel exemplar operis sui; sed cum proportione determinata secundum quam exemplatum a principali exemplari deficeret vel imitaretur illud. — Ex hisce tribus praestitutis notionibus assurgere possumus ad concludendum, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit. Unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut intellecta. Atqui res creatae non perfecte imitantur divinam essentiam. Ergo haec non accipitur ab intellectu divino absolute ut idea rerum, sed cum proportione creaturae efficiendae ad ipsam divinam essentiam, prouti ab ea deficit vel imitatur ipsam. Ubi apparet proportionem hanc fundari imitabilitate unius ad aliud; ideoque nec esse quasi duorum ad tertium, nec simplicem attributionem extrinsecam, sed esse unius ad alterum proportionalitate. — Diversae autem res diversimode imitantur divinam essentiam et unaquaeque modo suo, cum unicuique sit proprium esse distinctum ab altera realissime. Et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est uniuscuiusque idea rei. Unde cum sint diversae rerum proportiones, necesse est esse plures ideas. Et est quidem una omnium ex parte essentiae, sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam, quos diversos modos imitationis ipsius, divinus, ut ita dicam, intellectus adinvenit ex eiusdem simplicissima divinae essentiae consideratione. — Quapropter intellectum a Deo non est nisi unum, ut distinguitur contra multa disparata, et non

ut simpliciter distinguitur contra multa. Nam contra simplicitatem intellectus est, si multa disparata cognita, i. e. formaliter disparata in esse cognito haberet, quemadmodum in nobis contingit: habere autem cognita non disparata, neque per se primo, sed in uno numerice communicantia et intellecta per se secundario; non praeiudicat simplicitati atque optime compatitur multitudinem. Ita exemplares formae sunt multa cognita, non primo intellecta per se a Deo, non disparata inter se nec ab essentia divina; quoniam quaelibet est ipsa essentia.

V. *Num praxi tantum vel etiam speculationi tribuantur.* Secundum praefixa superius huic doctrinae circa quatuor modos, quibus invenitur speculativus et practicus intellectus, dicendum est, totidem modis cognitionem divinam se habere ad res. Scientia enim Dei est causativa rerum: quaedam ergo cognoscit ordinando ea ad hoc quod sint secundum quodcunque tempus, et horum habet practicam cognitionem in actu: quaedam vero cognoscit, quae nullo tempore facere intendit; scit enim ea quae nec fuerunt nec sunt, nec erunt; et de his habet quidem scientiam in actu, non autem actu practicam, sed virtute tantum. Et quia res quas facit aut facere potest, non solum considerat secundum quod sunt in proprio esse, sed etiam secundum omnes intentiones, quas intellectus humanus resolvendo in eis apprehendere potest; ideo habet cognitionem de rebus operabilibus a se etiam eo modo, quo non sunt operabiles: tum quoque scit quaedam, quorum sua scientia causa esse non potest, sicut mala. Unde verissime in Deo et practicam et speculativam cognitionem ponimus, prout etiam inferius considerabitur. — Nunc ergo videndum est, secundum quem modum, et quorum respectu idea in divina cognitione affirmetur. Idea ergo secundum proprietatem vocabuli forma dicitur; quod si rem attendamus, idea est ratio rei vel similitudo. Atqui forma differre videtur a similitudine et ratione per hoc, quod forma habet semper respectum ad id, quod secundum eam formatur ut causa, vel per modum inhaerentiae sicut in formis intrinsecis, vel modum imitationis ut in formis exemplaribus: similitudo autem et ratio per se fert respectum ad aliquid quod est extra, sicut scientia ad scibile. Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiam, secundum quam aliquid formari velit; et haec est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quae etiam quodammodo speculativa est. Sed tamen, si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam

ad speculativam pure cognitionem pertinere potest. Vel magis proprie dicamus, quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute; similitudo autem et ratio tam speculativam quam practicam.

VI. *Quorumnam divinorum pluralitate intelligibilium merito dicantur ideae multiplicari.* Haud sufficeret conclusisse plures ideas inveniri penes divinam sapientiam, nisi ulterius disputetur, quorum respectu singillatim multitudo sistat. Iamvero ex habitis principiis iam sequitur primo, neque ideam proprie acceptam, neque rationem vel similitudinem malorum in Deo haberi, sed per ideas oppositorum bonorum cognosci. — Secundo, de materia prima Deus habet propriam rationem vel similitudinem; sed non habet ideam propriam distinctam ab idea formae vel compositi. Nam idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse. Atqui materia non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Ergo proprie idea non respondet materiae tantum nec formae tantum, sed composito toti respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam. — Tertio, circa ea quae nec sunt, nec fuerunt, nec erunt, oportet concludere quod idea proprie dicta respicit practicam cognitionem, non solum in actu, sed et in habitu. Relinquitur ergo, quod de iis idea sit. Verum non est eodem modo, sicut illorum quae sunt, vel erunt, vel fuerunt: quia ad ea quae sunt, vel erunt, vel fuerunt producenda determinatur scientia ex proposito divinae voluntatis; non autem ad ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. Quapropter omnia huiusmodi habent quodammodo indeterminatas ideas, neque apta sunt per se cognosci secundum determinatam veritatem, quâ carent quantum ad esse vel non esse. — Quarto, de singulis accidentibus ideam vel communem vel propriam Plato negaverat, utpote qui ideas tantum proximas causas rerum posuerit; unde in his, quae dicuntur per prius et posterius, docuit non esse communem ideam, sed primum esse ideam secundi: et hac ratione, cum accidens immediate a substantia causetur, accidentium ideas ille removit. Neque aliter existimare videbuntur ii philosophi, qui moderno tempore negant accidentia esse quidpiam aliud realiter a substantia. Sed quia nobis apertum est et accidens realiter a substantia discretum, et Deum immediatam causam uniuscuiusque rei esse, secundum quod in omnibus causis secundis operatur, et quod omnes effectus secundi ex eius praedefinitione proveniunt; ideo non solum substantiarum, sed quoque accidentium ideas ponimus. Verum non eodem modo se res habet de accidentibus quibuscunque, respectu pluralitatis idearum. Nam

quaedam sunt accidentia propria ex principiis subiecti causata, quae secundum esse nunquam a suis subiectis separantur, et una operatione in esse producuntur cum suo subiecto: quaedam vero sunt accidentia, quae neque inseparabilia, neque dependentia, neque producibilia per unam operationem sunt cum subiecto. Si ergo idea proprie sumatur, prout est forma rei operabilis in quantum huiusmodi; non erit propriorum accidentium idea distincta, sed subiecti cum omnibus accidentibus eius erit una idea, ex. gr. domus et quadraturae ipsius: at quae per accidens contingunt alicui subiecto, propriam exigunt ideam; et totidem ideae asseruntur, quot inveniantur accidentia; sicut etiam artifex concipit formam picturae domus praeter formam domus. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine, sic utraque accidentia habent ideam distinctam in Deo, quia per se distincte considerari possunt. — Quinto, demum potissime expedit huic argumento et plerisque gravissimis aliis, ut exploratum sit ideas totidem penes Deum esse, quot sunt singularia. Nam alienum a fide nunc supponitur, quod ideae non sint factivae rerum secundum formam et materiam; aut quod singularia inferiora sint praeter intentionem primi agentis et gubernantis Dei. Quare, dum ponimus Deum esse causam cuiuslibet singularis quantum ad omnia, et praefinire omnia singularia, necessario concludimus numerositatem divinarum idearum iuxta multitudinem singularium. Quinimo, si loquamur de idea proprie, secundum quod est rei, eo modo quo est in esse producibilis; sic una idea respondet singulari, speciei et generi, individualis in ipso singulari; eo quod Socrates, homo et animal non distinguitur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione, sic cum diversa sit consideratio Socratis, ut Socrates est, et quatenus homo, et quatenus animal, referendus erit ad plures ideas vel similitudines in divina Sapientia.

VII. *Corollaria.* Ex natura, ut ita loquar, ideae divinae quaedam consequentia proferre iuvat. Idea quidem significat divinam essentiam ut imitabilem exemplariter, constituta per actum intellectus comprehendentis ipsam divinam essentiam comparative. Quare primum corollarium esto, quod licet essentia divina absolute sit prius imitabilis, quam sit obiecta; non tamen est prius imitabilis exemplariter: quia de ratione exemplaris est esse obiectivum. Unde, si Deus non esset intellectuale agens, esset sua essentia quidem imitabilis, sed non exemplariter: ideo non haberet rationem ideae.

Corollarium secundum ex eo desumitur, quod idea significat essentiam divinam imitabilem exemplariter. Nam imitabilitas potest sumi dupliciter: scil. fundamentaliter, i. e. pro absoluto, et formaliter i. e. pro respectu. Ergo tripliciter possumus excogitare significationem ideae. Primo, ut significet absolutum tantum, secundo respectivum tantum, tertio utrumque. Equidem censeo, ideam non significare tantummodo imitabilitatis fundamentum; quia illud est omnino unum in omnibus ideis, nempe ipsa simplicissima essentia divina, in qua non potest distingui absolutum imitabile a lapide, ab absoluto imitabili a leone; nec posset sustineri pluralitas idearum in Deo. Plures enim ideas intelligere est impossibile, nisi significatum ideae plurificari intelligatur. Ex quo etiam apparet, quod idea non significet solum respectum; cum dicatur significare divinam essentiam. Unde relinquitur, quod utrumque significet ex modo quo nomina significant absolutum relative, ex. gr. Salvator et Creator. Propterea de ratione ideae in Deo sunt et essentia et relatio; non ut partes componentes unam communem rationem, sed ut res et modus, ut determinabile et determinatio, ut commune et proprium.

Tertium corollarium accedit secundum quod dicitur idea constitui per actum intellectus. Nam ideas tam in artificibus, quam in Deo, contingit intelligi dupliciter: primo, ut aliorum sunt ideae; secundo ut in seipsis sunt. Sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum: cum autem intelligit formam domus, ut a se speculatam, ex eo quod intelligit, se intelligere eam; intelligit ideam vel rationem domus. Primo modo ad ideam domus intellectio terminatur, ut idea domus est; at secundo modo actus reflexus vertitur in ipsam ideam considerandam; et ad ipsam intellectio terminatur, ut in se est. Ex hac autem distinctione manifestabitur, ideas constitui non per intelligi ipsas ut in se, sed per intelligi, ut ideas aliorum. Et propterea in Deo sunt (rationis et rei habitudine secundum prius et posterius) plures ideae, antequam sint intellectae secundum se: et aliud est plures ideas reperiri in intellectu divino, et aliud esse plures ideas in intellectu divino, ut intellectas. Primum enim dicit eas esse obiective in intellectu, ut aliorum rationes: secundum vero dicit eas esse obiective, ut secundum se sunt intellectae.

Quartum corollarium pertinet ad praefatos respectus in divino intellectu comprehendente essentiam et intelligente creaturas. Nam respectus ii distinguentes ideas, sunt etiam constitutivi earum: non

consequuntur ergo actum intellectus divini intelligentis ideas, sed fiunt per actum intellectus divini intelligentis essentiam suam comparative. Neque est imaginandum, quod prius intelligatur essentia ut imitabilis, et deinde sequatur respectus idealis; sed, quod ipsa intellectio essentiae ut imitabilis, est constitutio respectuum idealium. Quocirca respectus huiusmodi non ponuntur necessarii ad hoc, ut Deus distincte intelligat creaturas; constat enim, quod perfectio intellectionis divinae non mendicat a respectibus rationis: sed ponuntur necessarii, ut necessario constituti ex perfectione intellectionis divinae. Haec enim comprehendens divinam essentiam, intelligit eam ut tot modis imitabilem, et sic constituit plures respectus ideales; intelligit plures ideas, ut aliorum rationes sunt, et intelligit creaturas distincte in essentia divina sibi obiecta.

Quintum corollarium lectoribus supponit mensurandam deformitatem insignem, qua nulla forsitan tetrior et foedior nunquam prius nata est, in hisce verbis: « Rimane dunque a vedere, che cosa noi abbiamo detto dover essere cotesto Esemplare del mondo. Abbiam detto che è l'opera della libertà creatrice di Dio. La libertà creatrice è una virtù, un potere dell'Essere assoluto nella sua forma subiettiva. L'Essere assoluto nella sua forma subiettiva ama infinitamente se stesso inteso nella sua forma obiettiva: l'Essere ama infinitamente l'Essere. Quest'amore lo porta ad amare l'essere in tutti i modi ne' quali è amabile, ne' quali può essere amato. Per amarlo in tutti i modi egli l'ama non solo come Essere assoluto ed infinito, ma anche come Essere relativo e finito: quest'amore è l'atto creativo. Crea dunque a sè stesso un oggetto finito amabile per l'espansione dell'amore, e questo è il Mondo. Per crearlo deve: 1. *concepirlo,* sì perchè questo principio creativo è intelligenza, sì perchè non si può amare quello che non s'intende; 2. *realizzarlo,* perchè se non fosse realmente in sè l'oggetto dell'amore non esisterebbe, ma solo sarebbe possibile, e ciò che si ama, visto nella sua possibilità, si vuole che esista. Quindi i due elementi dell'*essenza* e del reale nati ad un parto e formanti gli enti mondiali ». (Teosofia, vol. I, n. 460)

LECTIO V.

SAPIENTIA DEI PRAEHABET A SE COGNITIONEM FUTURORUM CONTINGENTIUM.

Argumentum. I. Asseritur ex fide argumentum et probatur ratione. — II. Describitur status quaestionis, et duplex contingentis rei conditio.— III. Deus contingentia novit simul, ut in aeternitate sibi praesentia. — IV. Etiam plenissime Deus haec omnia intuetur in rationibus intelligibilibus eorundem. — V. Excutitur difficultas ex eo quod Deus est omnium et singulorum contingentium causa. — VI. Comparatur divina scientia propositionibus de futuro contingenti. — VII. In medium reducitur S. Thomae doctrina. — VIII. Quonam sensu accipiendum sit illud effatum: Omne scitum a Deo est necessarium.— IX. Consequenter Deus a se plenissime cognoscit omnem et singulis rationibus motum voluntatis creatae.

Ex praecedentibus determinatum assumitur, Deum omnia cognoscere per suam essentiam, ita quod essentia divina sit et ratio intelligendi ut principium et ratio intelligendi omnia ut obiectum: haec summa veritas gressibus investigationum praesentium suprema lex habeatur; et sub eius luce confidimus non modo S. Thomae nos mentem certo servaturos, sed etiam lectoribus rectissimum inter devia tramitem descripturos. Disputationem exordimur, quomodo Sapientia Dei in unico obiecto, quod est sua essentia, omnium et singulorum contingentium obtineat evidentissimam cognitionem.

I. *Asseritur ex fide argumentum et probatur ratione.* Et primo quidem fide docemur, huiusmodi cognitionem Deo convenire, qui intelligit omnia opera hominum (ut dicitur Psalm. XXXII), qui de omnibus *providentiam* habet, et prophetas constituit ad praedicandum futura. Cognitio non coniecturalis sed certa, non de quibusdam sed de omnibus futuris contingentibus Deo inest iuxta illud: (Ps. CXXXVIII, 3, 4) « Intellexisti cogitationes meas de longe... et omnes vias meas praevidisti » Quocirca Tertullianus ait (lib. 2 cont. Marcion. c. 5) praescientiam Dei tantos habere testes, quantos fecit prophetas ». Et (Apolog. c. 20) perpendens locum Isai. XXXXI: « annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quia Dei estis vos »; concludit: « idoneum testimonium divinitatis, veritas divinationis est ». Quare Augustinus contra Ciceronem (De Civ. Dei l. 5, c. 9) asserit quod: « confiteri esse Deum et negare

praescientiam futurorum apertissima est insania, quia qui non est praescius futurorum, Deus non est ».

Nam Deus cognoscit omnia non solum quae sunt actu, sed quae sunt *in potentia sua et creaturae*. Atqui quaedam horum sunt contingentia futura simpliciter ac futura nobis hanc siquidem varietatem patiuntur secundum illam mensuram durationis qua nos continemur, scil. secundum tempus, et non secundum aeternitatem. — Praeterea notum est ex praecedenti doctrina, Deum perfecte cognoscere quamlibet differentiam entis. Ens autem dividitur in necessarium et possibile, seu contingens. Ergo Deus non minus contingentia quam necessaria cuncta dignoscit. — Eo vel magis, quia cognoscit non modo naturas singulorum, sed etiam cuncta singularia iuxta quemcumque modum quo sint vel possint existere, cuiusmodi sunt contingentia. — At nimia difficultas est in revisendis rationibus, quomodo scientia divina de contingentibus perficiatur, manente hinc eorumdem contingentia, hinc vero et independentia cum reali tum obiectiva divini intellectus ab hisce universis. Cuius quidem negotii extrema duo et apparentem antilogiam antiqui philosophi nescientes componere (refert S. Augustinus l. c.), ut assererent contingentiam ac libertatem, opinati sunt non haberi a Deo de contingentibus nec de liberis actibus scientiam. Stoici autem concedentes Numini scientiam futurorum, negabant libertatem et contingentiam. Tertium iam teritur saeculum, ex quo magnorum ac plurimorum theologorum lis orta est, quorum alii steterint in eo ut Deus futura contingentia sciat, quia causas proximas singulorum decernit ac praedeterminat, quin iis contingentiam in actu primo subtrahat; alii pro incolumitate contingentiae ac libertatis sollicitiores, scientiam invexere penes Deum, qua Ipse de coelo essentiae ac voluntatis suae in terras contingentium ac liberorum agentium prospiciat; perinde certior aeternali contuitu reddatur quid ea sint actura si concursus sui opem indicere velit.

II. *Describitur limes quaestionis et duplex contingentis rei conditio.* Pro hac consideratione notandum est, quod loqui possumus de contingentibus, vel in quantum sint res, vel in quantum de iis fiat *oratio affirmativa aut negativa:* praeterea loqui possumus de scientia divina quoad contingentia, vel in quantum est *cognitio*, vel in quantum est causa. Tertio denique ipsamet scientia futurorum contingentium potest sumi vel in quantum ipsamet contingentia praesentialiter coëxistant divino intellectui, vel in quantum rationes intelligibiles contingentium semper adsint intellectui divino.

Et quamvis eadem quaestio et difficultas recurset de contingentibus et de motibus voluntatis creatae, qui sunt propriissime contingentes; tamen post considerationem generalem de scientia contingentium, aliquid proferemus de scientia divina quoad motus voluntatis.

Claritudinis gratia debet adverti, quid sit contingens et contingentiae status. Nam contingentia est substantialis differentia entis, cum unumquodque secundum propriam naturam in seipso sit ens contingens vel necessarium; nec alicuius rei natura variatur, sed eadem est in actu et in potentia. Oportet igitur ut res contingens, sive in actu et praesens, sive in potentia et futura, semper naturae contingentis gradu moretur. Verum status duplex in unoquoque contingente distinguendus est, scil. in actu suipsius et in potentia causarum, secundum quod est praesens et futurum. Inter hos status tres differentiae numerantur; et prima est quoad differentiam temporis; quia, ut in actu, habet rationem praesentis; ut in potentia, habet rationem futuri. Secunda differentia est quoad contingentiam: quia in actu, habet rationem determinati ad unum; ut in potentia, habet rationem contingentis ad utramque partem. Et ideo in primo statu actualitatis praesefert rationem determinati, et in secundo statu continet indeterminationem. Constat autem, quod contingentia se tenet ex parte indeterminationis; necessitas autem ex parte determinationis. Et ideo res contingens, ut futura et in potentia, dicitur habere rationem contingentis quoad statum; ut praesens aut in actu, dicitur habere rationem necessarii quoad statum. Quare contingens res quidem ex praesentiae statu contrahit quemdam necessitatis modum pertingentem ex suppositione hac ad ipsam sub tali statu; iuxta illud effatum: « quia unumquodque quando est, necessario est ». Res autem, ut futura seu in potentia, cum non sit adhuc, talem necessitatis modum non contrahit, sed contingens et in statu contingente absque tali necessitate relinquitur. Habenda hinc est tertio capite differentia quoad cognitionem; quia ut in actu, potest subdi certae cognitioni (quod patet de visione corporali); ut in potentia, non potest subdi nisi coniecturae, aut nullo modo cognoscibilis secundum se est; secundum quod in sua causa, vel quaedam vel nulla determinatio ad effectum praehabeatur.

III. *Deus contingentia novit simul, ut in aeternitate sibi praesentia.* Modus quo contingentia novit Deus, est *simul* omnia cognosci; ita ut ratio propria, quare Deus haec cognoscat, talibus videatur posse terminis definiri: *Deus cognoscit omnia futura contingentia*

secundum statum quo actu sunt ab aeterno simul; ad excludendam quamcumque successionem et incertitudinem a divina sapientia. Requidem vera, aeternitas tota simul existens ambit totum tempus; et Dei cognitio mensuratur aeternitate. Ergo et simul, quae successive fiunt, novit; et omnia quae sunt in tempore, sunt ab aeterno praesentia Deo. Istamet praesentia rerum contingentium duplici puncto subnititur: primum, quia Deus habet praesentes apud se rationes omnium contingentium iuxta quod sunt in actu: secundo etiam, quia Eius intuitus ab aeterno fertur super omnia, ut sunt in sua praesentialitate. Ergo contingentia, in quantum secundum suam praesentialitatem subduntur divino conspectui, certitudinaliter et infallibiliter cognoscuntur a Deo; quae tamen secundum se sunt contingentia futura. Sed utraque haec ratio subtilis, et passim non bene intellecta, nunc apprime convertatur.

Circa rationem de aeternitate dicendum, quod omnia quae fiunt in tempore, sunt aeternitati praesentia; quam positionem Caietanus notat accusari ab adversantibus plenam contradictionis et erroris; a sequentibus autem doctrinam S. Thomae reputari adeo obscuram, ut neminem viderit assertive sustinuisse, seque, quindecim fere annis latuisse, donec illuxit veritas plana et in manifesto posita. Sciendum est igitur ob evidentiam terminorum, quod esse praesens seu coëxistere aeternitati (formaliter loquendo), abstrahit a praesentia cogniti ad cognoscentem: quoniam, etsi aeternitas esset res non cognoscitiva, praesentia tamen huiusmodi haberetur. Idcirco nunc sermo est de esse rerum quae fiunt in tempore non obiectivo nec potentiali; sed de esse actu in rerum natura secundum seipsas extra causas suas: scilicet, nunc agitur de coëxistentia reali contingentium in actu ad aeternitatem. Sensus itaque est, quod omnia secundum suum esse actu in rerum natura, sunt praesentia et coëxistunt aeternitati. — Praeterea advertendum, quod res temporales esse praesentes aeternitati, potest intelligi dupliciter. Uno modo sic ut in quolibet *nunc* temporis sint praesentes aeternitati; quasi coëxistentia cuiuslibet rei ad aeternitatem mensuretur quolibet instanti temporis: qui sensus nec potuit cadere in mentem S. Thomae, cum manifeste implicet contradictionem. Nam coëxistentia rei ad aeternitatem in duratione, adaequat mensuram suae existentiae: sed existentia instantis in quo cras Sol oritur non mensuratur instante aliquo praecedente aut sequente. Praeterea si instans coëxisteret aeternitati semper, i. e. pro quolibet instanti temporis, coëxisteret aliis instantibus temporis, tam praeteritis, quam

futuris. Et sic illud instans non esset labens, et omnia instantia in veritate essent unum instans, simul praeteritum, futurum ac praesens. Alio modo potest intelligi, res temporales esse praesentes aeternitati, ex eo quod in quolibet nunc aeternitatis sint aeternitati praesentes, ita ut coëxistentia huiusmodi salvetur in quolibet *nunc* aeternitatis. Iamvero aeternitas non habet nisi unum *nunc*, quod aequatur ipsi aeternitati et excedit omne tempus. Necesse est igitur, quod omne instans nostri temporis, et quidquid in illo est, salvetur in *nunc* aeternitatis et mensuretur ab illo, tamquam a mensura non adaequata, sed excessiva. Ideoque omnia quae fiunt in tempore esse aeternitati Deoque praesentia semper, accipiendum est sub distinctione: quia τὸ *sunt*, aut consignificat *nunc* temporis, aut *nunc* aeternitatis. Hoc secundo sensu verum est, v. gr. quod primum instans huius horae sit in *nunc* aeternitatis, et similiter ultimum instans, non in hoc nunc temporis, quod est principium huius horae, sed in *nunc* aeternitatis eodem. Ex hoc ergo quod omnium existentiae temporales secundum *nunc* aeternitatis sumptae praesentes aeternitati sunt; optime ac directe sequitur, quod illi visioni quae aeternitate mensuratur, omnia secundum suas existentias simul et simultaneitate instantanea aeternitatis, sunt praesentia. — Et confirmatur, quia quemadmodum ad hoc quod aliquid sit praesens visioni nostrae corporali, nihil aliud exigitur, nisi quod illud visibile sit et adsit pro mensura durationis qua mensuratur et est ipsa visio; ita ad hoc quod aliquid sit praesens secundum se divino conspectui, id tantum exigitur, ut sit atque adstet secundum illam durationis mensuram qua intuitio divina commetitur. Et quia haec est aeternitas, sufficit esse praesentia prouti respectu aeternitatis accipiuntur non praeterita nec futura; quamquam ratione temporis considerata, in futurum sint.

Igitur manet veritas huiusce praesentialitatis quoad scientiam divinam: scil. propterea Deum certo cognoscere atque intueri contingentia futura. Et si plenior argumento conquiri poterit evidentia, dicendum, quod ex. gr. sessio mea in crastinum futura, ut futura, non habet esse nisi in suis causis; ad causas autem suas libet comparari dupliciter. Uno modo, ut indeterminatas ad producendam crastinam sessionem meam vel eius negationem. Alio modo, ut determinatas ad illius productionem magis quam oppositi, vel cum exclusione oppositi. Futura quaevis primo modo non sumuntur ut futura, sed ut futura penitus contingentia. Futura autem secundo modo sumuntur quidem ut futura, sed declinant a contingentia, secundum

quod determinatio causarum ad alteram partem magis vel minus vel totaliter exigit. Futura igitur contingentia ut futura ex causis indeterminatis, non sunt scibilia nec a Deo nec a quocunque : quia non sunt entia, nec in actu nec in potentia, magis ipsa quam opposita. Ex causis autem determinatis sunt cognoscibilia tantum iuxta determinationem causae. Atqui in Deo nulla cognoscendi variatio ex parte cognoscentis potest admitti, cui nulla cognitio accedit.— Aliud autem est dicere, quod res se habeant factae aliter quam ut fiendae, ad Dei cognitionem: et hoc verum est, si de materia contingenti loquamur. Et longe diversum, quod aliter Deus novit acta quam exequenda ; hoc enim aperte falsum est. Illud significat quod res aliam dispositionem habet; quia ut facta, inducit necessitatem quandam, et sic est scibilis certe ac potest certum intuitum Dei terminare vi ipsius intuitus. Res autem ut agenda, nullam participat necessitatem, nec scibilis certo est. Et reapse aliud est scientiam Dei capere certitudinem ex sessione Socratis, et aliud est sessionem Socratis non esse capacem, ut sit terminus certae Dei notitiae, nisi secundum quod est in se certa. Primum inconvenit, secundum autem est necessarium. Scientia enim Dei non capit certitudinem ab alio obiecto quam a substantia sua ; ideoque non praeexigit certitudinem etiam in alio obiecto seu termino scientiae suae.

IV. *Etiam plenissime Deus haec omnia intuetur in rationibus intelligibilibus eorundem.* Secunda ratio superius adducta circa scientiam futurorum contingentium penes Deum, recluditur in rationibus rerum, quibus res sunt Deo praesentes ab aeterno. Ad cuius explicationem notetur: primum, quod licet idea et ratio se habeant sicut superius et inferius; nempe, licet idea sit terminus tantum intellectus, ratio autem communis sit et ad terminum et ad principium intellectionis; tamen hic pluraliter dicuntur rerum rationes esse apud Deum praesentes; ideoque sumuntur pro ideis, quas constat comparari ad intellectum divinum *ut quod intelligitur* et non *ut quo*. Secundo praemittendum est, ex mente tenentium ideas non esse idipsum ac substantiam divinam, hoc difficile aut impossibile videri: verum qui tenent ideas esse ipsam divinam essentiam, facillime accipiunt, ideas se extendere ad repraesentandas veritates contingentes. Cum enim essentia divina sit, et ratio intelligendi omnia ut principium, et ratio intelligendi omnia ut obiectum; ipsa, ut principium seu species intelligibilis est sufficiens repraesentativum omnium veritatum contingentium, fatentibus theologis opposita sentientibus. Ergo oportet quod ipsamet, ut obiectum

sit etiam sufficiens ratio omnium quoque veritatum contingentium. Quod confirmatur, quia alioquin ipsa divina essentia, ut obiectum, non adaequaret seipsam, ut speciem intelligibilem, quod est absurdum. Quapropter, cum ideae sint ipsa essentia, ut est obiectiva ratio rerum, consequitur quod se extendant etiam ad veritates contingentes. Et quia Deus rationes seu ideas rerum apud se praesentes attinet, ideo novit omnia futura contingentia certe et infallibiliter.

Ubi congruit advertere, quod idea alicuius quidditatis potest dici dupliciter perfecta. Uno conceptu, ut perfectio dicit modum intrinsecum rei cuius est: et sic, quantumcunque v. gr. perfecte repraesentetur homo secundum omnem suae intrinsecae entitatis rationem, nunquam repraesentabitur coniunctio eius cum sessione, vel fortuita inventione thesauri, vel quacunque libera actione. Et hoc maxime notatum volumus contra Molinistas, qui reputant a Deo praecognosci liberas actiones et futura contingentia ex supercomprehensione (ut aiunt) humanae naturae et libertatis. Alio conceptu idea alicuius quidditatis potest dici perfecta, ut perfectio dicit totalitatem omnimodam rei: et sic v. gr. si repraesentatur homo secundum omne esse suum, necesse est repraesentari secundum esse, quod habet in tali et tali coniunctione contingenti. Atque ideae divinae tali tantaque perfectione res repraesentant. Ergo ex eo quod Deus habet rationes rerum apud se praesentes, optime sequitur, res ipsas secundum omnia sua contingentia in iisdem rationibus praesentes sciri. — Verum nec praetereatur quod ideae divinae aliquid repraesentant mere naturaliter, puta quidditates rerum; et aliquid non mere naturaliter, sed naturaliter *ex suppositione libera*, scil. existentias rerum et coniunctiones contingentes. Illud enim repraesentant ante omnem actum voluntatis divinae: istud autem *supposita libera determinatione divinae voluntatis ad alteram partem contradictionis:* hoc, inquam, aperte militat contra Molinistas. Et sic sequitur, quod ideae non eodem modo se habent ad futura et non futura, et ad hoc tempus et aliud, sed determinatae sunt ex supposita voluntate divina, et pertinent ad scientiam practicam.

V. *Excutitur difficultas ex eo quod Deus est omnium et singulorum contingentium causa.* Hic autem se offert potissima difficultas circa praesentem veritatem: scientiam Dei, uti primam causam, necessariam esse; et omne scitum a Deo necessarium videri. Scita a Deo, sunt contingentia propter causas proximas; necessaria autem relata ad scientiam Dei. — Pro huius difficultatis enodatione,

et veritatis ampliori determinatione, primo caute notetur, necessarium dupliciter sumi. Uno modo simpliciter, quod omnino impossibile est aliter se habere: alio modo immutabiliter, quod scil. non potest mutari de hoc in oppositum, quamvis absolute potuisset in oppositum distrahi. Causa primo modo necessaria, est non secus ac sol, tamquam causa remota et prima, quae refertur ad germinationem terrae: causa autem necessaria necessitate immutabilitatis, est scientia et voluntas Dei per comparationem ad ea quae futura sunt. Itaque non repugnat, generaliter loquendo, effectum esse contingentem et eius primam causam esse necessariam: quod evidens est in syllogismo, ubi conclusio contingens sequitur ex maiori necessaria et minori contingente.

Requidem vera idipsum convincitur ratione. Pluralitas enim ab unitate, motus ab immobili et difforme ab uniformi ut procedat, et replicetur in illud oportet. Atqui contingens habet rationem pluralitatis, motus et difformitatis, cum possit aliter se habere: necessarium autem praesefert rationem unius, immobilis et uniformis, quia impossibile est aliter se habere. Ergo contingens naturaliter promanat a necessario. Casualia et quaecunque contingentia suam primam rationem ab aliqua causa necessaria repetunt ut sint aliquando.

Nec contra hanc conclusionem valet obiectio; quod nempe effectum prius naturaliter respicit causa prima quam secunda et proxima: ideoque causa prima dat effectui necessitatem; dum causa secunda movet in quantum est mota a prima causa, a qua necessario movetur, quaeque potest per seipsam producere immediate omnes effectus contingentes causarum secundarum.— Dupliciter enim intelligi potest causam secundam agere *in quantum* est mota a causa prima necessaria. Primum, *praecise;* et sic implicat contradictionem: ex eo quod si causa secunda est causa; non praecise movet quia est mota, sed etiam ex se aliquid confert. Secundo, potest intelligi τὸ *in quantum mota causa secunda a prima,* prouti significat *concausam* principalem. Hoc autem sensu optime consonat, causam secundam necessario moveri et non necessario movere aliud vel agere. Nam motio causae prioris *modificatur* in causa secunda iuxta modum ipsius causae secundae. Quare, licet a prima causa moveatur necessario secunda, tamen recepta motio in secunda contingente, modificatur a contingentia recipientis. Et quoniam prius naturâ modificatur quam impellat ad movendum sive prius quam agat; motio illa modificata ad causam contingentem, movebit se-

cundum non necessario sed contingenter. — Immo eadem difficultas aliter solvenda est, cum dicitur quod causa secunda agens in quantum mota a causa prima necessaria, necessàrio agit. Nam τὸ mota ab alia, aut est *motione praevia propriae actioni* sicut aqua calefacit calefacta ab igne: i. e. si moveatur impressione quadam alicuius formae determinantis illam; tunc conceditur causam secundam necessario agere. Aut intelligitur *motione cooperante intrinsece ad propriam actionem;* et hoc sensu certum est, quod causa cooperans intrinsece, cooperatur unicuique secundum modum eius. Atqui talis est cooperatio primae causae, quae attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter: scil. iuxta modum cuiusque, unicuique cooperatur. — Verum quidem est, quod causa prima prioritate quadam dicatur movere et attingere motum sive actionem causae secundae: sed maxime notetur quod illa prioritas universaliter non est secundum aliquam quasi durationem naturae, ita ut in uno instanti naturae effectus attingatur a prima causa, et in alio a secunda. Verum praestantia haec tantum affert *independentiam et immediationem virtutis:* nam illa independenter immediatione virtutis attingit effectum prius quam causa secunda; in eodem tamen instanti naturae effectus ab utraque attingitur, et a prima causa non seorsim, sed modificata in causa secunda: qui effectus suscipit contingentiam a duabus causis simul necessaria et contingente.

Proprie loquendo causa prima non est causa necessaria simpliciter, neque contingens, sed superior utraque. Necessitas enim simpliciter repugnat libertati, contingentia vero imperfectionem ducit. Nec habemus magis proprium vocabulum quam ut dicatur *causa libera*. Nam congruum omnino est, quod superius praehabeat in se unite omnia ea quae in inferioribus divisa sunt: quapropter causa prima superior necessariis et contingentibus, praehabet in se non formaliter, sed eminenter naturam et modum cuiusque causae necessariae et contingentis, causa utriusque et utrique cooperans ad proprios effectus secundum modum unius et alterius. Appellatur tamen Deus vel Eius scientia, causa necessaria propter necessitatem immutabilitatis, at non simpliciter: quae tamen, non secus ac divina voluntas, est causa adeo efficax, ut suo imperio efficiat tam necessaria quam contingentia; atque ita ut possit etiam supplere vicem causae tam contingentis quam necessariae. His animadversis, omnia scita referantur ad scientiam divinam, uti effectus ad causam; sic quaedam sunt necessaria et quaedam contingentia; et quae sunt

contingentia referantur ad scientiam divinam, uti ad causam liberam et immutabilem. Si vero referantur ad divinam scientiam, ut scientia est; tunc omnia scita sunt necessaria secundum eam dispositionem, ex qua habent quod sint scita, i. e. terminantia divinum intuitum. Haec autem dispositio est secundum praesentiam contingentis, quod dum est, necessario est, capax ut terminet intellectum certum. Hinc oritur quod omnia subsint scientiae divinae secundum certitudinem et necessitatem absque praeiudicio contingentiae suae.

VI. *Comparatur divina scientia propositionibus de futuro contingenti.* Amplius sciendum est, quaestionem de necessitate scientiae vel praescientiae Dei respectu futurorum, posse dupliciter agitari. Primo absolute et secundum rem: an scil. Deus sciat necessario quod aliquid contingens futurum sit. Clarum ex dictis constat, quod non necessario absolute, sed libere Deus novit aliquid esse futurum; necessario tamen necessitate immutabilitatis. — Alio modo potest discuti, in quantum significatur per tales propositiones, quasi dicam, logica ratione. Igitur, secundum rem, absolute nulla est differentia inter propositionem: *Deus scit aliquid futurum,* et, *Deus scivit aliquid futurum:* quia scientia Dei in se est aeterna, nec transit in praeteritum. Magna tamen differentia est inter eas secundo modo inspectas; nam in prima significatur scire Dei ut praesens, in secunda ut praeteritum, et tanta est differentia inter eas, quanta inter necessitatem propositionis de praesenti et de praeterito, in materia contingenti, quemadmodum distinguitur logice, a remota et necessaria. Atqui inter propositionem de praesenti et praeterito in materia contingenti, discrimen interest: quod illa de praesenti non est necessaria absolute; ista vero de praeterito est absolute necessaria, et absolute impossibile est aliter fuisse. Itaque ista propositio contingens est ratione materiae: *Deus scit aliquid fore,* ista tamen est necessaria: *Deus scivit.* — Hac constituta differentia, dicendum, quod quando in antecedenti ponitur aliquid pertinens ad actum animae; consequens est accipiendum non secundum esse quod in se habet, sed secundum quod in anima. Aliud enim est esse rei in seipsa, et aliud esse rei in anima. Hoc autem valet de consequente quoad id quod infertur in eo, vi actus animae positi in antecedente ipso; et quatenus infertur ex tali actu et non absolute: v. gr. si anima intelligit lapidem, lapis est immaterialis. — Atqui cum dicitur: *si Deus scivit aliquid, illud erit;* consequens sequitur ex modo quo contingens futurum intellectui subest divino:

qui modus reponitur in eo, quia subest divinae scientiae, prout est in sua praesentialitate. Ergo contingens futurum scitum a Deo est necessarium quatenus omne quod est dum est, necessario est. At quid sibi vult in proposito *esse in anima et esse in se*? Hic non sumitur *esse in anima*, prout distinguitur contra esse in rerum natura; *esse in anima* hic est commune, tum ad illum modum essendi quo distinguuntur entia rationis (v. gr. esse universale genus aut speciem) ab ente naturae (quod dividitur in decem praedicamenta); tum ad illud esse seu ad illam dispositionem abstractionis qua res terminat actum animae. *Esse vero in se*, sumitur hic stricte pro esse quod debetur rei absolute, sive secundum praedicata quidditativa, sive secundum praedicata existentiae. Igitur, quandocunque in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animae, et consequens sequitur secundum esse obiectivum vel secundum conditiones in obiecto terminantes actum animae, et non secundum esse quod habet in se; consequens non est accipiendum absolute et simpliciter, quatenus ex antecedenti procedit, sed sub illa conditione qua verificatur antecedens: secus fieret sophisma accidentis.

Item consequens illud verum, nempe *aliquid contingens erit*, claudit duo, et futuritionem ipsius et praesentialitatem. Oportet enim ad eius veritatem utrumque concurrere, et quod sit futurum et quod quandoque sit verum hoc idem contingens esse. Atqui contingens in sua conditione futuri non est obiectum capax certi intuitus. Ergo debet contingens in sua praesentia certum intuitum terminare. Ergo in illa oratione: *si Deus scivit futurum necessario erit*, consequentis certitudo et necessitas respicit rem contingentem ut scibilis est, nempe in quantum praesens.

Facile comperitur, quod futurum contingens potest certo et infallibiliter cognosci, sive sciatur praesentialitas rei ratione aeternitatis, sive ratione idearum in mente divina repraesentantium res cum conditionibus existentiae: sive ratione essentiae divinae repraesentantis praedicta contingentia quorum est species intelligibilis, sive ratione specierum infusarum in mente alicuius angeli vel animae Christi vel prophetae.

Non est praetereunda diversitas Theologorum mediae aetatis usque ad nostram, circa huiusmodi propositionum veritatem contingentem vel necessariam. — Prima itaque opinio est dicentium quod antecedens, Deus scivit *hoc contingens futurum*, non est necessarium sed contingens; quia licet sit praeteritum, tamen importat respectum ad futurum. — Sed ista opinio non est conformis Logi-

cae, et non ponderat quanta differentia sit inter *esse* aliquid futurum contingens, et scitum *esse:* quia hoc est necessarium absolute. Nam id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque. Atqui illa propositio directe significat respectum quem sciens habuit ad futurum. Ergo etc. — Secunda opinio est asserens contingentiam antecedentis eiusdem; nempe *Deus scivit hoc contingens futurum*, quia est compositum ex necessario et contingenti; velut si dicam, quod Socrates est homo albus. — Sed neque responsio ista sua pollet vi. Nam ut aliqua propositio sit contingens, debet contingentiam significare uti principalem partem propositionis v. gr. Socrates contingenter currit, i. e. contingentia debet referri ad ipsam compositionem propositionis. Atqui hic contingens non ponitur, nisi ut materia verbi, et non ut pars principalis propositionis. Ergo id nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria vel contingens, vera aut falsa. Sicut v. gr. eodem modo potest esse verum me dixisse quod Socrates est angelus, ac quod est philosophus, etc. — Tertia opinio admittit illud antecedens esse necessarium absolute; sed vult non sequi consequens, *hoc erit* necessario; quia sub causa remota necessaria et proxima contingenti, sequitur contingens. — Verum neque ista mens veritati congruit, dum non advertit discrimen inter ordinem rerum et habitudinem propositionum. Nam est propositio conditionalis falsa, cuius antecedens sit causa remota necessaria et consequens sit contingens effectus: ut puta, si sol movetur, herba virescit. Ergo non potest fieri vera propositio haec: si Deus scivit futurum aliquid contingens, illud erit: ita quod antecedens sit absolute necessarium, et consequens maneat contingens. Ergo utrumque necessarium est, prouti sub illa vera propositione comprehenditur. — Quapropter redeundum est ad illam distinctionem, quod nempe ea quae temporaliter in actum reducuntur, diverso modo cognoscuntur a nobis et a Deo: a nobis successive in tempore, et a Deo in aeternitate quae est supra tempus: nos a rebus colligimus cognitionem, Deus constituendo eas in actu, cognoscit. Idcirco ea quae sunt scita a Deo oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinae scientiae; non autem absolute secundum quod in propriis causis considerantur.

VII. *In medium reducitur S. Thomae doctrina.* Ad ampliorem explicationem tantae veritatis adiiciam quae S. Doctor admonuit (L. I, Perihermeneias lect. 13, 14, 15): primum, quod propositio de futuris contingentibus secundum se non est dicenda vera nec

cognoscibilis divisim quoad unam et alteram contradictionis partem. Nam licet necessario verum sit ex. gr. Socratem locuturum vel non locuturum; tamen hoc verum est sub disiunctione, et in quantum impossibile est aliquid neque esse neque non esse. Quare concludit pro manifesto, non esse necessarium in omni genere affirmationum et negationum oppositarum, alteram determinate esse veram et alteram esse falsam; quia non eodem modo se habet veritas et falsitas in his quae sunt iam de praesenti et in his quae non sunt, sed possunt esse vel non esse. Quia scil. in his quae sunt, necesse est determinate alterum esse verum et alterum falsum; quod non contingit in futuris quae possunt esse et non esse. Contra eos qui dicunt, veritatem obiectivam futurorum sub conditione contingentium esse proprium terminum scientiae divinae; praeter multa alia inconvenientia hoc meditandum praestat: quod scil. nulla sit veritas huiusmodi obiectiva quoad usque velit praescindi a voluntate Dei. Et ex altera parte semel dato, haberi veritatem obiectivam determinate quoad alterutram partem contradictionis, aufertur omnis contingentia a rebus. « Si necesse est, ait S. Thomas, quod omnis affirmans vel negans determinate dicat verum vel falsum; ex hoc autem sequitur, quod omne necesse sit esse vel non esse. Ergo si omnis affirmatio vel negatio determinate sit vera, necesse est omnia determinate esse vel non esse. Ex hoc concludit Philosophus ulterius, quod omnia sint ex necessitate: per quod triplex genus contingentium excluditur... Sed eius quod est ad utrumlibet proprium est, quod quia non determinatur magis ad unum quam ad alterum, non possit de eo determinate dici neque quod erit neque quod non erit » (Ibid. lect. 13). — Secundo procedunt autem (inquit ille) obiectiones ex eo quod cognitio divini intellectus et operatio divinae voluntatis pensantur ad modum eorum quae in nobis sunt, cum tamen multo dissimiliter se habeant. Nam ex parte cognitionis vel scientiae quoad cognoscendum ea quae secundum ordinem temporis eveniunt, aliter se habet vis cognoscitiva quae sub ordine temporis aliqualiter continetur, aliter illa quae totaliter est extra ordinem temporis. Cuius exemplum conveniens accipi potest, vel comparatione duarum linearum quae dicuntur parallelae quarum una infinite distet ab altera et in punctum reducatur: vel aliud exemplum invenitur ex ordine loci, eo quod secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu et per consequens in tempore. Si ergo sunt multi homines per viam aliquam transeuntes, quilibet transeuntium habet cognitionem de prae-

cedentibus et subsequentibus in quantum sunt praecedentes et subsequentes, ita ut eos qui post se sunt, videre non possit. Qui autem in excelsa aliqua turri extra totum ordinem transeuntium esset, videret simul omnes in via existentes et quomodo unus eorum alium praecedit, in comparatione ad eius intuitum. Deus est omnino extra ordinem temporis, quasi in arce aeternitatis constitutus, quae est tota simul; cui subiacet totus temporis decursus secundum unum et simplicem eius intuitum: et ideo uno intuitu videt omnia quae aguntur secundum quod est in seipso existens, et ipsum ordinem causarum videt. Sic igitur Deus certissime et infallibiliter cognoscit omnia quae fiunt in tempore; et tamen ea quae in tempore eveniunt non sunt vel fiunt ex necessitate, sed contingenter. — Tertio, potissimum attendatur, quod contingentiae huiusmodi et praesentialis determinationis, nec unica, nec prima causa est creatura vel humana voluntas, sed ipsamet scientia Dei et voluntas divina, quae intelligenda est extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae entis, possibile seu contingens et necessarium: ideoque ex ipsa voluntate divina oriuntur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum. Unde iniuria quaedam fieri videtur, tum scientiae tum voluntati divinae, si repeti velit obiectiva ratio praescientiae a determinatione voluntatis humanae, ante ipsam scientiam et voluntatem divinam. Haec enim ad effectus, quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias; ad effectus autem quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, i. e. potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum, effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes; quamvis omnes dependeant a voluntate divina, sicut a prima causa quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae dum ipsa indeficiens est; quin tamen omnes effectus eius sint necessarii, sed ita ut quidam sint contingentes. Nec differentia bonorum et malorum contingentium futurorum officit praesenti doctrinae; cum notum sit cuique theologo, cognosci mala secundum habitudinem privationis bonorum; et ideo ad praevidenda mala contingentia et libera, satis est praevideri bona.

VIII. *Quonam sensu accipiendum sit illud effatum: « Omne scitum a Deo est necessarium »*. Celebris est distinctio quae solet passim adduci, quod nempe consueverit distingui haec propositio: *omne scitum a Deo est necessarium,* hoc modo, quod si intelligatur *de re,* est divisa et falsa, quasi omnis res quam Deus scit, sit

necessaria: si intelligatur *de dicto*, sic est composita et vera, quia scitum a Deo esse, est necessarium. — Contra hanc distinctionem obstant quidam dicentes, quod ista habet locum in formis separabilibus a subiecto, v. g. album possibile est esse nigrum. In formis autem inseparabilibus a subiecto, non habet locum praedicta distinctio, quia in utroque sensu est falsa, v. g. corvum nigrum possibile est esse album. Atqui (subsumunt) esse scitum a Deo est inseparabile a re. — Haec autem instantia locum haberet, si hoc quod dico *scitum* aut *volitum* a Deo, importaret aliquam dispositionem subiecto inhaerentem (qualis est praemotio physica): sed cum importet actum scientis et non dispositionem rei scitae secundum se; optime potest aliquid rei scitae secundum se tribui, uti v. g. esse materialem, quod non attribuitur ei in quantum stat sub actu sciendi seu secundum quod est intelligibilis. — Alii theologi se expediunt ab illa difficultate, quod nempe praescitum a Deo necessarium est esse; revertentes quod praescientia Dei non est causa, cur aliquid futurum sit: sed quia futurum est, ideo constituitur obiectum idoneum quod praevideatur et praenuntietur a divina scientia et veracitate. Hanc responsionem sustentant auctoritate Origenis dicentis: « non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat ». Et idem Doctor clarius (contra Celsum, l. 2, n. 20) obiectionem solverat: « non quia praedixit, dicimus Deum causam esse futuri; sed futurum quod utique futurum esset, etiamsi praedictum non esset, dicimus causam praebuisse cognoscendi illud et praedicendi. Totum scil. in praescientia praenuntiantis versatur hoc modo: possibile est fieri hoc aliquid, et possibile etiam est non fieri; ex duobus autem illis erit hoc determinatum. Non autem concedimus a praenoscente auferri contingentiam, secundum quam possit fieri aut non fieri ».

Verum isti theologi noverint, quomodo S. Thomas plerisque locis hanc Origenis auctoritatem sibi *opposuerit*, et quomodo solverit. « Dicendum (ait S. Th. I. P., q. 14, a. 8 ad 1^um) quod Origenes locutus est, attendens rationem scientiae, cui *non competit ratio causalitatis, nisi adiuncta voluntate* ». Ergo ex mente S. Doctoris scientia divina adiuncta voluntati est constitutiva ratio horum scibilium: et sic ex mente ipsius vera est propositio contradictoria.

Secundo dicit, quod illa oratio *ideo praescire Deum aliqua, quia sunt futura,* intelligenda est secundum causam *consequentiae*, non secundum causam essendi.

Tertio S. Augustinus apertissime consentit (15 de Trin. c. 13) dicens: « Universas creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt quia novit ». Iterum ait (de Civit. Dei, l. 5, c. 9, §. 4): « Et voluntates nostrae tantum valent, quantum eas Deus valere voluit atque praescivit: et ideo quidquid valent, certissime valent, et quod facturae sunt, ipsae omnino facturae sunt; quia valituras atque facturas ille praescivit, cuius praescientia falli non potest ».

Nec aliter docuit S. Bonaventura (quem mirum est citari pro adversa sententia). « Praescientia et scientia divina aliquo modo respectu futurorum est causa, licet in sua generalitate non semper respectu praesciti dicat causam, ut respectu mali » (2 Sent., Dist. I, P. 2, dub. 1).

Emus Franzelin circa praefatam responsionem S. Thomae ait (Thes. 42, pag. 428), quod S. Thomas loquitur de scientia practica et non de scientia visionis; dum asserit veritatem realis existentiae pro aliqua temporis differentia non esse causam, sed conditionem et terminum sine quo scientia Dei non esset visio huius termini. — Non videtur accipienda talis restrictio verborum S. Thomae, qui loquitur universaliter de scientia Dei tamquam causa omnium futurorum praeconstitutiva, ut futura sint. Longius autem abest a mente S. Doctoris distinctio illa de scientia practica et scientia visionis, et quod haec in Deo sit speculativa etiam respectu (ibid. pag. 406) aliorum a Deo, quae aliquando sunt: et consequenter putat cl. theologus, quod scientia speculativa dividi debeat respectu quorumvis intelligibilium a Deo in scientiam *visionis* et *simplicis intelligentiae*.

Ne plura notentur in processu eorum quae laudatus auctor pro sua opinione digerit, satis est monuisse quod illamet loca ex S. Thomae operibus recitata si diligenter perpendantur, non pro sua, sed opposita contradictoria militant. Claudere libet hoc argumentum gravissimi ponderis ad componendas tandem aliquando partes, vel certius adeundum iter veritatis, hac S. Thomae sententia (in VI Metaph. l. 3): « Ex eadem causa dependet effectus et omnia quae sunt per se accidentia illius effectus... Sicut autem dictum est, ens in quantum ens est, habet causam ipsum Deum: unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis in quantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem.

Secundum enim, quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. Invenitur igitur unius cuiusque effectus, secundum quod est sub ordine divinae providentiae necessitatem habere. Ex quo contingit quod haec conditionalis est vera: si aliquid a Deo est provisum, hoc erit. Secundum autem, quod effectus aliquis consideratur sub ordine causae proximae, sic non omnis effectus est necessarius; sed quidam necessarius et quidam contingens secundum analogiam suae causae. Effectus enim in suis naturis assimilantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem pertingere non possunt. Sic ergo patet, quod cum de divina providentia loquimur, non est dicendum solum, hoc est provisum a Deo ut sit, sed hoc est provisum a Deo ut contingenter sit, vel ut necessario sit. Unde non sequitur, quod ex quo divina providentia est posita, quod omnes effectus sint necessarii; sed necessarium est, effectus esse contingenter, vel de necessitate. Quod quidem est singulare in hac causa, scil. in divina providentia. Reliquae enim causae non constituunt legem necessitatis vel contingentiae, sed constituta a superiori causa, utuntur. Unde causalitati cuiuslibet alterius causae subditur solum quod eius effectus sit. Quod autem sit necessario vel contingenter, dependet a causa altiori, quae est causa entis, in quantum est ens; a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit ». Haec omnia meditari iugiter proderit quam maxime; ex quibus pendet reliqua doctrina circa divinam voluntatem, et dispositionem providentiae circa creaturas; necnon circa efficaciam gratiae et certitudinem praedestinationis.

IX. *Consequenter Deus a se plenissime cognoscit omnem et singulis rationibus motum voluntatis creatae.* Oportet demum ostendere, quod Deus cognitiones mentium et voluntates cordium cognoscat. Antequam probationes conseram ex praeiactis doctrinae criteriis, Damascenum advoco quem diversitantes theologi in suam partem adsciscunt. Ille Manichaeos Dialogo adortus praecipua oratione intendit quod etsi Deus praescierit malas hominum cogitationes et voluntates, tamen optime gessit ut crearet eos in bonum, quos puniendos iuste praevidisset. Mentem suam his quasi lineamentis obsignat. « Et quidem ut simus, nostri arbitrii non est, sed Dei solius: ut autem boni simus, tum ex Deo, tum ex nobis est... Deus tam esse, quam bene esse largitur, bonitatis suae radios in universa opera sua solis instar expandens. Atque in nostra

quidem potestate non est accipere ut simus, hoc penes nos est ». Huc usque non modo nihil est quod faveat alicui theologorum hypothesi circa futurorum contingentium praescientiam; sed etiam monemur, de quanam re sermo agatur, scilicet de sarta tecta servanda hominum libertate, quibus omnis bonitas certe a Deo munifico debet repeti, a nostrae naturae mutabilitate ac liberi arbitrii cupiditate detorta quidquid mali irrepat. « Deus enim ea quae non sunt perinde atque ea quae sunt perspicit, nec ex rerum eventu iudicat, sed ex futurorum praenotione. Nam ex eorum quae fiunt eventu, res non novit, sed quae futura sunt, praescit et pro sua praescientia ea praefinit. Quî enim praesciret quod futurum non est? nam si quem peccaturum praenosset, hunc non condidisset, praescientia non foret sed error. Sicut enim cognitio est rerum illarum quae sunt, sic et praescientia earum est, quae certo futurae sunt ». Hic ergo Damascenus negat scientiae mediae possibilitatem. Nam eius quod *fovet* aut non *fovet* nihil determinate, ut sic et praecise certum est. « Cum cuncta antequam fiant, praenoscat, iuste et provide et utiliter unicuique praefinit; ut quae in nostra potestate sita sunt, iis quae penes nos non sunt, respondeant. Aliud siquidem est cognitio, aliud praenotio, aliud agnitio, aliud item decretum et aliud praefinitio (γνῶσις, πρόγνωσις, ἐπίγνωσις, ὅρισμος, προορισμός). Cognitio siquidem est ea quae sunt ac fiunt scire; praenotio est futura nosse antequam fiant; agnitio vera cognitio est quae post falsam accedit: decretum vero est iudicium ac sententia de iis quae iam facta sunt; praefinitio tandem est iudicium ac sententia de futuris ». Nihil profecto acutius nihil contra utramque hypothesim pressius afferri poterat. Doctor quippe ille dicit nec Deum praefinire futura absoluto decreto, quin prospiciat mentes hominum ac volitiones; at vero longe est ut reponat Deum internosse ab iisdem quid sint acturae vel non acturae in censitis per conditionem adiunctis. Vult inquam secernere praescientiam eorum quae sunt in potestate nostra, a praefinitionibus quae a solo Deo fiunt, « quaeque in arbitrio nostro minime consistunt ». Quis ergo iure his dictis sententiisque citatur ut mediam adstruat scientiam? utatur quidem contra praefinitionum assertores, et nil ultra. Accipe demum lector: « ac vis quidem Dei praesciens causam ex nobis nequaquam habet: verum ut quae facturi sumus praesciat, hoc a nobis proficiscitur. Nisi enim facturi essemus, ne Ipse quidem, quod futurum non esset, praecognosceret. Porro Dei scientia scota et inviolabilis est, sed ipsa non est causa *cur omnino* fiat id

quod futurum est: quin potius quia hoc vel illud acturi sumus, idcirco praenoscit. Multa autem praenoscit quae Ipsi non grata sunt, quorumque propterea minime auctor est... quod autem praenoscat Deus, id praescienti eius potentiae adscribendum est ». In summa quid in his quae refero, leget quisque? Deum praescire omnes et singulos mentium ac voluntatum motus, quod praesciat, non est aliud causa praeter ipsam divinam potestatem: non ideo futura huiusmodi esse praecise, quia Deus praenoverit definiendo, quin ipsa mens ac libertas sit vere electura et factura; at quod electura et factura sit Deus est causa quantum ad omnia quae quidpiam bonitatis praestent. Malorum tantummodo est scius, ut boni omnigeni artifex, minime auctor. De qua re infra pluribus disputabo.

Num vero aptis rationibus prosequar 1. omne quod quocunque modo est, cognoscitur a Deo in quantum suam essentiam cognoscit. Atqui ens quoddam est in anima sive in voluntate et cogitatione. Relinquitur ergo quod Deus *in quantum suam essentiam cognoscit,* ea quae sunt in cognitione et voluntate creaturae cognoscat, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. Nam 2. divina causalitas extenditur ad operationes intellectus et voluntatis. Quia quaelibet res operatur per suam formam, a qua est aliquid esse rei. Oportet ergo fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis esse principium: cum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Item 3. sicut esse divinum est primum et per hoc omnis intellectualis operationis causa. Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse vel intelligendo, cognoscit esse cuiuslibet rei; ita cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem, non secus nec minus quam id cuius omnimoda ratio praeaccipiatur. Ideoque plenissime et aeternaliter a seipso, et in seipso cognoscit omnia quae futura sunt in intellectibus et voluntatibus creatis, quascunque informationes et inclinationes earundem. Nec obest cognitioni divinae sic a nobis acceptae, quod voluntas creata habet dominium supra suos actus, per quod in eius est potestate velle et non velle. Hoc enim excludit determinationem virtutis ad unum (notent faventes praemotioni!) et violentiam causae exterioris agentis; non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari (notent Molinistae!). Et sic remanet *causalitas* in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis; ut sic Deus seipsum cognoscendo huiusmodi cognoscere possit (Contra Gentiles, l. I, c. 68).

LECTIO VI.

DE MULTIPLICI DISTINCTIONE SCIENTIAE DEI SECUNDUM DIVERSA SUA OBIECTA.

Argumentum. I. Sub quanam ratione scientia divina distinctiones admittat.— II. Distinctio prima est, in scientiam visionis et simplicis intelligentiae.— III. Quid reputandum de scientia media. — IV. Subest altera distinctio scientiae divinae in speculativam et practicam. — V. Comparatur divina scientia secundum unam et alteram speciem ad scita. — VI. Dionysii Cartusiani circa divinam scientiam in ordine ad sua scita secundaria opinatio refertur.

I. *Sub quanam ratione scientia divina divisiones admittat.* De scientia Dei possumus loqui dupliciter: absolute, secundum quod in se est; et sic, cum sit una et simplex, praehabens in se eminenter omnem scientiae perfectionem, nullam distinctionem patitur relate ad illa scienda tam multa tamque diversa, quae in creatis intellectibus diversos habitus gignunt. Alio modo potest Dei scientia considerari respectu talium et talium scitorum; et sic per analogiam a creatis cognitionum habitibus, potest distingui. Pulchre docet S. Bonaventura (Brevil. P. 1, c. 8): « De sapientia Dei haec tenenda sunt: scil. quod ipsa divina sapientia limpidissime cognoscit omnia bona et mala, praeterita, praesentia et futura, ac per hoc incomprehensibilia nobis et infinita; ita tamen quod ipsa in se nullo modo diversificatur, licet diversa nomina sortiatur. In quantum enim est cognoscitiva omnium possibilium: dicitur *scientia* sive *cognitio:* in quantum est cognoscitiva omnium quae in universo fiunt, dicitur *visio:* in quantum est cognoscitiva omnium quae bene fiunt, dicitur *approbatio:* in quantum est cognoscitiva eorum quae futura sunt, dicitur *praescientia* sive *praevisio:* in quantum est cognoscitiva eorum quae ab ipso Deo fienda sunt, dicitur *dispositio:* in quantum est cognoscitiva eorum quae praemianda sunt, dicitur *praedestinatio:* in quantum vero est cognoscitiva eorum quae damnanda sunt, dicitur *reprobatio.* Et quia ipsa non tantum est cognoscitiva, sed est etiam ratio cognoscendi omnia; ideo in quantum est ratio cognoscendi omnia cognita, dicitur *lux:* in quantum est ratio cognoscendi visa et approbata, dicitur *speculum:* in quantum est ratio cognoscendi praevisa et praedisposita, dicitur *exemplar,* ad quod spectat idea, verbum, ars et ratio: in quantum est ratio cognoscendi praedestinata et repro-

bata, dicitur *liber vitae*. Et licet divina sapientia, ratione diversitatis scitorum et connotatorum, diversa sortiatur vocabula, non tamen diversificatur secundum rationem intrinsecam; sed quaecunque infallibiliter, immutabiliter, praesentialiter, aeternaliter, independenter, increate, alia a se et per se cognoscit.

II. *Distinctio prima est in scientiam visionis et simplicis intelligentiae*. Verum brevitatis et intentae utilitatis gratia, duas potissimum distinctiones considerabimus: quarum una est *scientiae visionis* et *simplicis intelligentiae* (art. 9, q. 14) et altera *scientiae speculativae* et *practicae* (art. 16).

Itaque, quoniam Deus vocat ea quae non sunt (ut ait Apostolus ad Rom. IV) tamquam ea quae sunt, optime dici potest quod habeat scientiam non *entium*. Nam Deus scit omnia quaecunque sunt et quocunque modo. Atqui innumera quae non sunt simpliciter actu, aliquo modo sunt vel in potentia ipsius Dei, vel in potentia activa aut passiva creaturae. Ergo Deus cognoscit quaecumque possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et quaecunque ipse facere potest, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest, Deum habere non entium quoque scientiam.

Sed differentia nominalis est assignanda inter scientiam non entium, diversimode. Nam quaedam, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt vel operatione solius Dei vel operatione Dei et creaturae, secundum quemlibet ordinem operandi necessario aut contingenter, naturaliter vel gratuite: et omnia ista dicitur Deus scire scientia *visionis*. Quia (ut superiori lectione consideratum est) cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit; praesens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia quae sunt in quocunque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Verum scientia Dei quoad ea quae aliquando sint actu, considerari debet uti causa eorumdem, voluntate adiuncta, in quantum vult esse vel permittit. — Quaedam vero sunt in potentia Dei vel creaturae, sive naturali ratione sive adventitia, cuiusmodi vocari solent futura conditionalia quae nunquam erunt, et quorum plura exempla ex divinis litteris colliguntur. Et respectu horum non dicitur Deus habere scientiam visionis, sed *simplicis intelligentiae*. Ratio huius nominis est, quia visa apud nos habent duas conditiones. Altera est quod sunt praesentialiter obiecta videnti: altera quod habent esse distinctum extra videntem. Ideo quae nunquam sunt, non videri, sed simplici intelligentia sciri dicuntur.

Ista quidem differentia tangit ens et non ens utroque modo; scilicet in quantum scita sunt et in quantum non sunt. Eorum enim, quae nunquam sunt in seipsis, sed semper sunt in potentia, non solum ipsae entitates in potentia, sed negationes actualitatis simplici intelligentia noscuntur. Et similiter eorum quae quandoque actu sunt, entitates in actu tali tempore et negationes ab actu tali sub diverso tempore, visionis scientia cognoscuntur ab aeterno. Negatio enim per affirmationem cognoscitur, et sequitur genus affirmationis, tum in essendo, tum in cognoscendo secundum se.

Praeterea eorum omnium possibilium, quae nunquam sunt, duae conditiones notentur: scil. primum, quia verum est illa esse in potentia; secundo, quia unumquodque etiamsi non sit in actu, tamen participat de Dei similitudine ratione potentiae in qua est. Nam esse in potentia alicuius agentis vel patientis, est aliquid amplius quam simpliciter non esse aut nihil; cum Deus sit ipsum esse. Exinde fit ut a Deo cognoscatur.

III. *Quid reputandum de scientia media.* Quid igitur reputandum nobis erit de scientia quam *mediam* dicunt? Longiorem explorationem huius systematis aut hypothesis scientiae mediae in praesentiarum supponimus: et satis esto breviter haec recensere: primum hic non agi de absoluta possibilitate contingentium vel conditionatorum, quae Deus comprehendit simplici intelligentia, non secus ac omnia possibilia rationibus aeternis et necessariis: secundo, res contingens futura quoad esse et non esse, ac oratio circa huiusmodi contingentia futura quoad neutram partem contradictionis determinate vera est. Et ideo si scientia media dicatur in Deo, quatenus connotatione terminum habeat ad alterutram contradictionis partem circa contingentia futura, v. g. si Petrus constitueretur in his adiunctis peccaret aut non peccaret, ante actum divinae voluntatis tamquam primae universalissimae causae; caret obiecto suo. Nam ex duobus enunciatis neque unum neque alterum est determinate verum, neque sane potest esse utrumque verum neque utrumque falsum (Cfr. Franzelin thes. 46, p. 492). Uti superius visum est, S. Doctor cum Aristotele apertissime docet, quod huiusmodi res et enunciata non sunt vera nisi quoad disiunctionem: « harum enunciationum quae sunt de contingentibus necesse est, quod sub disiunctione altera pars contradictionis sit vera vel falsa, (et hoc scit Deus absoluta necessitate et scientia, quasi dicam metaphysica): non tamen haec vel illa determinate; sed se habet ad

utrumlibet ». Quare Aristoteles signanter radicem contingentiae, in his quae fiunt a nobis, assignavit ex parte consilii quod est eorum quae sunt ad finem, et tamen non sunt determinata: et S. Doctor ascendit in rationem supremam scientiae et voluntatis divinae; et pluries monet, quod veritas non eodem modo se habet circa contingentia de praesenti ac de futuro. Vasquez (Disp. 66, c. 2) hanc sibi laudem promeruit, ut libenter sibi contrarium esse Aristotelem fateretur: cuius tamen in hoc proposito falsam doctrinam traduxit. Reticuit tamen quomodo eandem amplexius expoliverit S. Thomas. Communis Scholasticorum contra Aristotelem docere Vasquezio visus est, qui et Patres advocans, tandem theologicas et philosophicas rationes promisit. Hi testes haeque rationes minime intentum efficiunt; non agitur siquidem a Deo praenosci ista. Stagirita et Aquinas rationibus coniectis obvii iam ierant. Itaque quoadusque theologi tenentes hypothesim scientiae mediae non probaverint, quod determinatio liberae voluntatis creatae possibilis sit de facto ante quemlibet actum scientiae et voluntatis divinae, et quod haec non sit prima, universalissima et intrinseca causa cooperans in omnibus; fundamento omnium thesium suarum deficient. Plura inferius.

IV. *Subest altera distinctio scientiae divinae, in speculativam et practicam.* Altera distinctio consideretur circa scientiam Dei, quia est *speculativa* et *practica*. Nam scientia dicitur speculativa tripliciter: scil. *ex obiecto* quod non sit operabile a sciente; aut *modo* sciendi, definiendo, dividendo et consideranda universalia praedicata obiecti; quod quidem operabile est per applicationem formae ad materiam et non per resolutionem compositi in principia universalia et formalia: aut dicitur speculativa *ex fine* considerandi tantummodo veritatem. Itaque e converso practica scientia potest esse, vel quoad triplicem conditionem praedictam, vel quoad unam et alteram tantum: ideoque potest haberi, vel speculativa simpliciter ex obiecto, vel speculativa ex modo tantum aut fine; ita ut sit secundum quid practica et secundum quid speculativa.

Circa huiusmodi distinctiones advertitur, quod practicum et speculativum sumitur non solum ut sunt conditiones scientiae secundum se, sed etiam ex parte scientis. Et propterea ars domificativa non intendentis domificare, est speculativa ex fine, et practica ex modo et obiecto ex parte scientis, licet ipsa scientia sit etiam practica ex fine. Quapropter possumus dicere, quod sicut speculativa est tripliciter, ita etiam practica. Prima ex obiecto, modo et fine etiam scientis, et haec est tantum practica. Secunda

ex obiecto, modo et fine scientiae non scientis; et haec est vere practica, quae ex parte finis scientis potest vocari secundum quid speculativa. Tertia ex obiecto, sed non modo neque fine scientiae; et haec est etiam secundum quid practica ex parte obiecti, et secundum quid speculativa ex modo et fine scientiae, quia se concomitantur modus et finis. Iterum notetur, quod speculativum ex modo tantum, i. e. de obiecto operabili, modo speculativo, scientia non intelligitur de operabili in universali, sed quatenus scrutetur quid est res vel qualiter definiatur, et non quomodo fiat secundum principia proxima vel remota et universalia operationis.

V. *Comparatur divina scientia secundum unam et alteram speciem ad scita.* Hisce praehabitis concludendum est: 1. quod si comparetur scientia Dei ad ipsum Deum, est speculativa tantum; quia ipse nullo modo operabilis est. 2. De aliis a se Deus speculativam et practicam scientiam habet, diversimode quantum ad modum. Nam quidquid in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit. Ergo de operabilibus a se habet scientiam speculativam ratione modi. Praeterea de iis quae potest quidem facere, quae nunquam fiunt, practicam habet scientiam virtute, i. e. ex obiecto et modo et fine scientiae, non fine scientis. Denique de his, quae de facto quandoque fiunt, habet practicam simpliciter et actu scientiam. — Mala vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona; in quantum permittit vel impedit vel ordinat ea: sicut et aegritudines cadunt sub practica scientia medici, in quantum per artem suam curat eas. — Quamquam penes nos scientia speculativa sit nobilior quam practica; tamen loquentes de scientia Dei, quae omnibus modis perfecta est, concludendum censemus, oportere quod sciat ea quae sunt a se operabilia, et in quantum operabilia et in quantum speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativae scientiae; quia omnia alia a se videt in seipso: et sic in speculativa suipsius scientia habet cognitionem speculativam et practicam omnium aliorum.

Verum, cum haec tam sincera expositionis institutio difficultatem penes aliquem theologum patiatur; pretium operis est attendere: 1. omnem causam esse causam vel operationis vel effectus. Scientia autem practica causam sonat. Et respectu quidem creaturarum factibilium causa in Deo ponitur in ordine ad effectum, non in ordine ad factionem; quia haec est substantia Dei. Respectu autem ipsius Dei quoad neutrum poni potest, quia nec ipse nec operatio fit, neque

ullam dependentiam secumfert; ita ut sit ridiculum audire, Deum esse operabilem scientia sua practica. — 2. Falsum est, quod notitia practica debeat esse dictativa ad operandum, quia satis est quod sit regulativa: ars enim domificativa non dictat domificandum esse, imo est indifferens ad opposita. Et reapse potentia rationalis, quam constat esse scientiam practicam, determinatur ab appetitu, et non e converso: ideo praesupponitur ab appetitu, ut indifferens. Ars enim domificativa absolute praevenit actum voluntatis, et praevenitur a voluntate ut determinativa ipsius ad operandum; et praevenit executionem, scil. ipsam domificationem. Rationes itaque omnium factibilium a Deo, naturaliter in essentia divina relucent, praeveniendo omnem voluntatis actum: sed praeveniri eas oportet a voluntate divina, ut determinentur ad operandum. Unde quaedam rationes sunt determinatae ad operandum, et quaedam non. Et illae etiam quae determinatae sunt a divina voluntate, praeveniunt executionem, scil. factionem ad extra. — Secundum haec dicta et accepta a cl. theologis, videat lector, an possit simul stare, quod aliqualis determinatio eius quod futurum sit in creaturis, praeveniat determinationem divinae voluntatis. Ne dubiis implicemur, maneat, quod Deus sciat prius v. gr. hunc hominem infallibiliter hoc facturum; si divina ipsamet voluntas hoc ferat, ut hic faciat seque determinet: et Deus intuetur absolute hoc futurum ex dispositione suae voluntatis, ut idipsum faciendum per contingentem causam et liberam executioni mandetur.

VI. *Dionysii Carthusiani circa divinam scientiam in ordine ad sua scita secundaria opinatio refertur.* In huius lectionis terminum digna sunt quae perferantur ex Dionysio Carthusiano (In I Sent. dist. 35, q. 2) utrum scil. scientia Dei respectu aliorum a se sit practica an speculativa: « Richardus exquisite respondet dicendo: Divina scientia considerari potest *ad res scitas,* et *ad modum sciendi* atque *ad voluntatem scientis.* Primo modo practica est: secundo modo est practica et speculativa, secundum considerationes diversas. Est enim speculativa, in quantum est ex modo speculativo: scit namque eorum divisiones, definitiones, etc. Scit etiam eas practico modo, intuendo simplices conditiones eorum, habitudinesque eorum ad invicem et ad productionem eorum; qui modus sciendi operabilia practicus exhibetur. Tertio modo scientia Dei respectu aliorum non est plene practica, nec tantum speculativa. Plene enim practica non est, quia scientia plene practica determinat voluntatem ad volendum operari id quod intellectus practicus per scien-

tiam practicam dictat operandum, non determinatione voluntatem necessitante sed inclinante... Non quia divinus intellectus dictavit, bonum esse mundum creari, ideo divina voluntas imperavit ut mundus crearetur; sed quia voluntas voluit creationem mundi futuram, ideo intellectus divinus dictabat, rectum esse ut mundus crearetur. — Nam si prius dictasset intellectus divinus, secundum rationem intelligendi, quam voluntas hoc voluisset, non potuisset dictare contrarium, et Deus voluisset de necessitate creationem mundi... Sic igitur prius secundum rationem intelligendi divinus intellectus proposuit vel ostendit voluntati factionem mundi, non dictando hoc debere fieri aut non debere fieri: secundo divina voluntas voluit hoc fieri: tertio divinus intellectus dictavit rectum esse fieri mundum. Sic igitur patet, quod scientia Dei, respectu aliorum a se, non est plenarie practica per comparationem ad voluntatem, nec tantum speculativa: quoniam nisi intellectus ostendisset voluntati factionem mundi, divina voluntas non voluisset fieri mundum. Factio igitur creaturae dependet a scientia quam Deus habet de creatura: et velle facere creaturam praesupponit, secundum rationem intelligendi, scientiam de creatura. Et quoad hoc scientia Dei, respectu aliorum, est practica per comparationem ad voluntatem ».

LECTIO VII.

DE VERITATE.

Argumentum. I. Quid veritas. — II. In quonam actu humani intellectus principaliter sit. — III. Verum et ens convertuntur. — IV. Veri ratio absolute prior est boni ratione. — V. In Deo non solum est veritas, sed Ipse est prima et summa veritas. — VI. Veritas qua omnia vera sunt quodammodo una et quodammodo multiplex est. — VII. Sola veritas omnium propriissima et princeps est aeterna; cuius aliquali participatione omnis alia quaecunque veritas aeternitatem delibat. — VIII. Veritas divini intellectus immutabilis; sed veritas per comparationem ad humanum intellectum mutationibus subest, non sui sed cognoscentis defectu.

Nihil divinae sapientiae affinius atque intimiori vinculo nexum est quam veritas. Unde ne gravissimam a S. Doctore quaestionem de veritate habitam, neve quidpiam pretiosius et addiscenti utilius circa divinam sapientiam praeteriisse videamur; hanc de veritate lectionem subiicimus. In cuius decursu haec fient, ut primum si-

stamus in veritatis finiendo conceptu, deinde ipsam veritatem Dei, quantum theologo fas est adgrediamur.

I. *Quid sit veritas*, humanum genus aliqualiter nosse debet, cum iugibus loquendi formulis veritatem advocet; sed nihilominus huic interrogationi accomodatius responsum vix philosophorum sapientissimi, aut ipsa veritate magistra dedere. Pro huius propositi disquisitione prosequar: 1. Veritas est in intellectu per comparationem ad id quod actu vel habitu intelligitur. Nam ex communi quoque sensu usuque loquendi compertum est res eatenus nuncupari veras, et sermonem verum, quatenus ad intellectum referuntur, qui polleat veritate sub eo respectu quo rerum est cognoscitivus, et exterioribus vocum rerumque signis exprimitur. Unde a philosophis communiter acceptum est, et verum esse terminum proprium intellectus, et bonum esse terminum voluntatis. Ex qua comparatione inter verum et bonum, atque inter modum operandi intellectus et voluntatis, consequitur veritatem actu consistere secundum propriam rationem in ipso intellectu, ita ut sola denominatione extrinseca res quaecumque verae appellentur. Ubi revocanda est doctrina praecedentis lectionis circa naturam cognitionis intellectivae: neque est omittendum quam necessario ex habitudine intellectus ad intelligibilia, horum habitudo ad illum constituatur; ita tamen ut oporteat ex hisce duobus respectibus ad invicem, unus sit secundum rem, et alter solius rationis. Denique lector attendat, ex veritate intellectus intelligibile quodcumque verum nominari; licet quandoque ex vero intellectu res vera ut ens pendeat, et quandoque e converso ab entitate seu forma rei verus intellectus constituatur. Iam igitur certo manet, veritatem oriri et consistere per conformitatem intellectus et rei. — 2. Deducitur manifestum quod veritas licet videatur confici simul re et intellectu; tamen proprie et principaliter est in intellectu; ita ut si intellectus est in actu vel in habitu vel in nuda potentia, pari modulo veritas habeatur: secundario autem et denominative tantum necesse est quod ratio veri ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur potentia vel actu, secundum quod praeseferat aptitudinem vel actum conformitatis ad intellectum. Quod quidem in faciliorem explicationem tradetur secundum praefatam habitudinem boni verique, intellectus et voluntatis, habita ratione diversitatis eorundem: nam dicitur bonus appetitus per quandam derivationem a re appetibili, scil. bonus prout est boni, ex eo ipso quod est actu prout inclinatur in ipsam rem appetitam. — 3. Res quaelibet absolute vera

denominatur in ordine ad intellectum a quo pendet. Nam ad duplicem intellectum res aliqua conferri potest; primo quidem et per se ad intellectum ex quo formam et proprium esse sortitur, secundario autem et quasi per accidens ad quemcumque alium a quo est cognoscibilis: unde prior habitudo est secundum rationem factivam rei et ad practicum intellectum, posterior vero secundum rationem formativam intellectus cognoscentis a re, sive ad speculativum. Atqui iudicium de re quavis non sumitur secundum id quod ei per accidens inest, sed ex eo quod ei per se, necessario absoluteque conveniat. Ergo unaquaeque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Atqui res artificiales et oratio per se ferunt ordinem ad intellectum nostrum, quatenus formae similitudinem vel significandi vim consequuntur ex mente artificis et loquentis animo: verum res naturales per se pendent ab intellectu divino, utpote ab illo secundum omnem formam atque entis rationem defluxerint. Ergo rerum universitas, sub quacumque ratione constitutiva et perfectiva singulorum omniumque simul, simpliciter dicenda est vera, et in tantum de veritate particeps, in quantum intellectui divino conformetur, consequuta similitudinem illarum specierum sive idearum, quae sunt in intellectu divino. — 4. Quae cum ita se habeant nemo mirabitur diversitatem quandam in definienda veritate contigisse, absque rei definiendae praeiudicio. Nam entitas rei praecedit rationem veritatis; sed cognitio est quidam veritatis effectus, cum ea conformitatem sive adaequationem rei et intellectus comitetur. Quapropter triplici varietate verum et veritas definitionem a sapientibus adepta est. Sic ergo primum definiri licuit veritatem per Augustinum (Solil. 5): « id quod est »; scilicet habita consideratione veritatis prout habet fundamentum in re, et non secundum id quod veri ratío in adaequatione rei ad intellectum compleatur; nisi *quod est* libeat sumi pro eo quod ratione sistitur. Eodem conceptu poterit etiam veritas cuiuslibet rei describi, proprietas sui esse quod stabilitum est ipsi, prodiens ex indivisione τοῦ esse et eius quod est. Praeterea definitur verum ab Hilario secundum effectum consequentem: « manifestativum et declarativum τοῦ esse, quoque ostenditur id quod est, et secundum quod de inferioribus iudicamus » (Cfr. Augustinum De vera Rel. 31 et 36).

Tum praeclarissima et formalissima veritatis definitio est, prouti adspiciatur secundum Anselmum (de Ver. 12) ut rectitudo sola mente perceptibilis, secundum quam dicimus esse quod est aut non

esse qnod non est, scil. *adaequatio rei et intellectus*. Haec quidem descriptio ad utrumque verum, tam cognitionis primarie et intrinsece, quam rei exterius affectae ista ratione, potest referri; et tam admiratione sapientum visa est digna, ut quidam conclamarit, se proprio ore veritatem definiisse. — 5. Consideret per seipsum quisque saniori mente fruens, quam turpiter falsi sint veteres philosophi Protagoraei, et quam miserrime recentiores Progressistae decipiantur. Illi quidem supponentes res naturales non ab intellectu sed casu provenire, cogebantur veritatem rerum statuere in ordine ad intellectum nostrum: ex qua sumptione prodiret contradictoria esse simul vera, cum vera esse simul diversis hominibus videantur. Progressistae autem dilabuntur, quia reponunt veritatem *relativam* pro temporum morumque varietate, mutabilem de uno in aliud contradictionis extremum. At perniciem systematis differri arbitrantur illo Cartesii effato: quidquid continetur in idea clara et distincta verum est: scilicet sensismi placitis imbuti, sunt in ea haeresi quae rationalistico–idealis vocatur, ducibus Kantio et Hegelio. Nam ii adstruxere subiectum cogitans quasi fontem et mensuram totius veritatis, postquam cognitionem quamcumque reduxerant ad sólius subiecti cogitantis adspectas formas seu species absque ulla originis et repraesentationis recta habitudine ad res prout sunt in seipsis. — 6. Denique superest concludendum quod veritas analogice de pluribus dicitur, scil. de intellectu, rebus et signis aut vocibus. Nam colligitur ex praescripta doctrina veritatem formaliter esse in intellectu, ideoque per prius praedicari de eo, quicumque sit; per posterius autem de ceteris, secundo quidem de rebus, tertio de signis. Ubi S. Doctor (De Ver. Q. I, art. 2) notatum exhibet quod in illis quae dicuntur per prius et posterius de multis, non semper oportet ut id quod per prius recipit praedicationem communis, sit causa aliorum, sed illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur: sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Ex quo, cum constiterit quod veritas perfecta ratione inveniatur in anima, utpote in ea est cognitum in actu, et ad ipsam terminatur motus cognitivae virtutis; necesse est ut veritas secundum perfectam rationem et per prius dicatur de ipso intellectu in actu; posterius vero de re non quasi res veritatis ratione afficiatur, ut animal sanitate, sed in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, et in quantum nata est de se formare veram aestimationem in intellectu humano; sicut e contrario

res falsae dicuntur quae natae sunt videri id quod non sunt, aut quales non sunt. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda: quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiamsi intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus (quod est impossibile) intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio permaneret.

II. Ad ulterius explorandam veritatis naturam, ut ex notioribus nostri intellectus ad divina expeditior sit via, quam omnes meliori sub aetate theologi contrivere, stabiliendum nunc est in quonam actu humani intellectus principaliter sit veritas, cum praehabeatur notissimum cuique se non modo ad cognoscendum sensu et mente pollere, sed etiam intra suum intellectum duas potissimum actiones continere simplicem apprehensionem et iudicium, id est (veterum more) intelligentiam indivisibilium et compositionem ac divisionem eius quod intelligitur. In hac secunda quidem principaliter est veritas; ita ut exin moneamur in aliis et meliori sorte intellectibus qui simplici adspectu veritatem hauriunt; eatenus id contingere, quod simplici actu quidquid nostrarum compositionum et divisionum est, consequuntur. — Propositi huius probatio multiplex est. 1. Ab ipsa veritatis ratione petitur, adaequationem intellectus et rei tunc principaliter haberi cum primo intellectus aliquid sibi proprium adsciscit quo res extra animam caret, sed ei correspondens; ut adaequatio diversorum et conformium simul, non autem unius sibi ipsi attendatur. Iam vero intellectus formans quidditatis, id est simpliciter apprehendens, non habet nisi similitudinem rei extra animam existentis, sicut et sensus in quantum accipit speciem rei sensibilis: sed vix dum incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re, et si adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse. Cuinam vero compertum non est, iudicare intellectum nostrum de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse actu ipso compositionis et divisionis? Et inde fertur quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus, secundo autem de definitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa (vel respectu eius cuius est, vel respectu partium); tertio de rebus secundum quod adaequantur intellectui divino, vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano; quarto de homine qui est electivus orationum suarum veritate vel falsitate constantium, vel qui facit aestimationem

de se et de aliis veram aut falsam per ea quae dicit et facit. Voces autem eodem modo recipiunt veritatis decorem sicut intellectus quos significant. — 2. Producta affirmatio luculenta quidem est, ut D. Thomam in Qq. D. de Ver. I, 3) possis agnoscere, sed ipse, ut solet, in S. Th. (I P. 16, 2) in profundiorem argumenti vim assurgit. Itaque veritas est propria intellectus perfectio intra ipsum actu suo proprio constituenda. Ergo in eo actu proprie fulget qui est simpliciter complecta intellectus terminatio, cum agit circa obiectum suum quod est esse in unoquoque intelligibili. Atqui actus terminans simpliciter motum intellectus intra seipsum circa proprium obiectum, est compositio et divisio eius quod intelligitur. Ergo etc. — 3. Sicut unaquaelibet res dicitur vera eo quod habet suam formam, ita intellectus. Atqui forma intellectus est esse eius quod intelligitur. Ergo veritas proprie primoque est in intellectu quatenus in eo per suum actum est esse eius quod intelligitur. Atqui hoc pertinet solum ad intellectum componentem et dividentem. Ergo etc. — 4. Nulla forma, quae nobis pareat, est suum esse, at id quo aliquid est in aliquo gradu et ratione entis. Ergo neque intellectus est simpliciter in actu per hoc solum quod aliqua forma obiecti sit in eo, sed usque huc inchoat actum, et solummodo perficitur obiecto, cum semel accipiat esse secundum formam eius quod intelligit: atque ita intellectus non cognoscit conformitatem suiipsius cognoscentis secundum aliquam formam cum re cuius est forma; nisi componendo aut dividendo. Ergo veritas proprie est tantum in intellectu componente et dividente. Hanc conformitatem suiipsius cum obiecto nullo modo sensus cognoscit. Nam licet visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod apprehendit in ea. Atqui veritas proprie non est in facultate cognoscitiva nisi quatenus apprehendit ipso cognitionis actu conformitatem cum re secundum eamdem formam rei et potentiae cognoscitivae. Ergo in sensu proprie veritas non est: verus autem dicitur sensus quatenus habet suam formam, tamquam res, et quatenus ordinatur ad intellectum componentem et dividentem. Idipsum dicendum est de simplici intelligentia qua intellectus apprehendit aliquod intelligibile quod *quid est*, quin simul cognoscat rem sibi obiectam esse aut non esse secundum illam formam quam de re eadem apprehendit. Et idipsum est de vocibus dicendum complexis et incomplexis. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum applicat intellectus alicui rei

significatae per subiectum vel ab ea removet. Maneat igitur quod proprie loquendo veritas est in intellectu componente et dividente; non autem in sensu neque in intellectu cognoscente quod quid est.

Ad huius doctrinae satis profundae evidentiam notatu dignum est conclusionem non consistere in eo quod, quia sensus et simplex intellectus conformis rei non potest cognoscere conformitatem quae est inter ipsam cognitionem et rem, ideo non cognoscit verum, quod proprie tribuitur intellectui componenti et dividenti. Nam huiusmodi sensus alienus est et falsus; tum quia simplex intellectus cognoscit illam conformitatem, tum quia illa conformitas non cognoscitur nisi reflexe ab intellectu. Ideo quatuor praecedentibus haec adiicienda. — 5. Aliud est loqui de intellectu etiam in actu secundo, et aliud de intellectu in quantum cognoscens; et similiter aliud est de veritate utriusque. Nam ad veritatem intellectus in actu secundo, non plus requiritur quam ad veritatem sensus in actu secundo: unde et intellectus et sensus in actu verus dicitur ut quaedam res vera, quando cognitío informatur assimilatione ad cognitum. Pro veritate intellectus autem ea ratione quam modo perquirimus, exigitur in ipso ut cognoscens est: id autem non evenit quoadusque veritas intellectui non insideat, ut cognita. Veritas autem ut cognita constituitur in intellectu per formam et perfectionem qua est similitudo cogniti, non tanquam principium cognitionis, sed terminus, ad quem attingendo cognitio perficitur. — 6. Similitudo rei cognitae dupliciter sumitur, quantum ad propositum spectat: anterius pro specie intelligibili, id est per modum incomplexi repraesentantis; dein pro specie repraesentativa cogniti in quantum est cognitum. Hic non sumitur similitudo cogniti primo modo sed secundo; ita ut sensus doctrinae portet, quod similitudo *assecuta* a cognitione est propria forma et perfectio intellectus ut cognoscens est; et qua cognitione suiipsius conformitatem cum re assequitur, illâ primo verum cognoscit. Quae si comperta habeantur, procul dubio Cajetani sustinebitur commentatio cum ait: « ad veritatem intellectus exigi conformitatem eius ad rem secundum quod propria eius forma ac perfectio est similitudo cogniti, quaeque est terminus vel quasi terminus seu perfectio ad quam attingendo cognitio perficitur ». Per haec enim verba non docet veritatem esse conformationem conceptus formalis cum re, quasi qualitas illa quae repraesentat rem esse sicut est, dicatur vera, quia conformis est cum re quam repraesentat, prout ei Vasquez imputat; verum hoc praecise intenditur, ex eo proprie et primo intellectum exercere et cognoscere

veritatem, quod intra seipsum constituit conformitatem suae cognitionis obiectiva ratione cum re quae sit talis (ut inquit Hervaeus, Quodl. 3, q. 1, a. 2) qualis repraesentatur: et per consequens habetur veritas conformitate conceptus obiectivi cum re ipsa in rerum natura extante aut possibili proprio entis gradu secundum esse et non esse. — 7. Cognoscere conformitatem sui ad cognitum contingit in *actu signato* et in *actu exercito*. Cognoscere conformitatem in actu signato, est cognitionem terminari ad relationem conformitatis. Cognoscere vero conformitatem in actu exercito, est cognoscere aliquid in se conforme cognito, v. gr. quod quis dicat mentaliter aut vocaliter unum esse conforme alteri, vel dicat aliquid quod est conforme rei. Cognoscere igitur conformitatem sui ad rem nihil aliud est quam cognoscere aliquid in se ut conforme rei, seu apprehendere aliquod complexum v. gr. *homo est*. Et in proposito non sumitur, cognoscere conformitatem, primo modo sed postero, scilicet constituere et cognoscere aliquid esse et non esse, sicuti est aut non est. Hinc verum in actu exercito non est nisi in intellectu componente et dividente, ut cognitum et dictum in cognoscente et dicente. Idipsum explicatur ex hoc quia *significare verum* dupliciter contingit. Nam illa vox *verum* significat verum, sed non exercet ipsum: altera autem vox complexa, *homo est bipes*, significat verum, quia exercet ipsam veritatem: quare enunciatio definiri solet: oratio significans verum vel falsum, scilicet in actu exercito. — 8. Exploratio acta iam satis definiet quomodo veritas est conformitas intellectus et rei. Haec enim definitio potest intelligi de veritate rei, quae eatenus dicitur vera quatenus conformis est intellectui. Sed altius inscrutantes hanc definitionem, inveniemus quod universaliter et proprie loquendo, haec definitio *soli veritati intellectus absolute* convenit, et non veritati rei nisi extensive. Conformitas enim intellectus ad rem, dupliciter potest in intellectu reperiri, *per accidens* et *per se:* et nulli intellectui incomplexo ut sic, convenit per se conformitas ad rem; quia incomplexa per se nullum respectum aequalitatis aut inaequalitatis ad alterum exercent; quamvis forte unum adaequatum alteri de facto sit. Complexa autem enunciatio mentalis quaecunque per se exercet in propria ratione quod sit aequalis vel inaequalis enuntiatae rei; quoniam essentialiter est similitudo quod hoc insit vel non insit illi. Cum igitur aliquis intellectus sit ex propria ratione conformis aut difformis, et de veritatis ratione absolute conformitas intellectus exigatur; consentaneum est quod definitio illa veritatis pertineat ad veritatem intellectus, cui per se convenit confor-

mitas: ita ut vindicet sensum, quod veritas est intellectus per se conformis rei, vel, conformitas intellectus qui est per se subiectum conformitatis, ut sic in definitione veritatis ponatur intellectus tanquam subiectum per se et non per accidens: talis est autem intellectus componens aut dividens. — Denique si cui libeat recolere quoties in divina Scriptura veritas aut verum dicatur, certior fiet usuvenire « Iudicia Domini vera iustificata in semetipso »: nempe recta atque intellectis conformia, eo quod Deus est sibi suum intellectum suaque rectitudo.

Antequam lectio in alteram propositi considerationem transmittatur, iuvat praehabitam considerationem ad haec revocare, quae S. Doctor in Q. disp. conclusit. Ille quidem ea ratione prius ostendit veritatem proprie inesse componenti et dividenti intellectui, qua demonstrat idipsum in Summa Theologica: sed ibi faciliora promens medium potissimum vix indicat; hic vero, ceteris praetermissis, totus est in medio potissimo. Praeterea monitum lectorem cupio, Angelicum statuisse discrimen intellectus et sensuum, principaliter ex eo quod veritas est in intellectu sicut id in quod tendit, et sicut proprie consequens actus componendi et dividendi: secundario autem quia inest sicut cognita per intellectum prout reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum ipsum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem. Quod quidem addit fieri non posse nisi cognita natura ipsius actus et principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius non tamen ut cognita. Hucusque Praeceptor (de Ver. I, 9), ubi lector prudens accipiat quod intellectus ob eandem radicem cognoscit veritatem proprie et directe, qua in seipsum aptus constituitur ut redeat: haec quidem est evidentior praestantia eius supra sensum; at non per se primo veritatis est compos, cum reflectitur, etsi per hoc naturam veritatis in se praesentis investigatione satis ardua cognoscat.

III. Qui admodum proposita complexus ingenio fuerit, statim concludit quod *verum et ens convertuntur*. Et 1. advertitur hic *verum* accipi in sua analogiae communitate: converti autem dicitur unum alteri, propter aequalitatem extensionis, ex consequentia unius ab altero, et propter identitatem in re, manente propriarum rationum discrimine. — 2. Id a philosophorum principibus traditur, « quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate », nullo renuente doctorum, qui ex hac entis verique har-

monia erexere aciem ad veritatem divinae sapientiae conspiciendam. Cui ratio sinu favet pleno: praescribit enim, unumquodque in quantum habet de esse in tantum cognoscibile offerri: cui summo effato aliud subnititur, animam esse quodammodo omnia. Atqui prout cognoscibile, dicitur verum. Ergo unumquodque est verum in quantum est ens, scil. esse verum et ens simplici absolutaque conversione. Idipsum constat ex proportionali similitudine veri et boni: quia sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem, et ideo sicut bonum, ita et verum convertitur cum ente. — 3. Verum est in rebus et in intellectu: quod est in rebus convertitur cum ente secundum substantiam, scilicet secundum identitatem; sed quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Immo quia unumquodque licet non sit ens reale, tamen non intelligitur nisi in quantum est ens rationis; ideo et verum quod est in intellectu convertitur per quandam identitatem cum ente. — 4. Verum addit rationem quandam supra ens, scil. ratione differt. Addit enim comparationem ad intellectum. Hinc fit, ens simpliciter quod est in rebus, secundario esse verum: et verum proprie, quod est principaliter in intellectu, est ens secundum quid; ita ut plerumque sit ens rationis tantum eo quod intellectus praestat suum esse non-enti. — 5. Quanam praecisa ratione differat ab ente veritas legatur, postquam sancitum nuper attulerim, hanc proprie et principaliter acceptam terminare intrinsecus intellectionem, obiecti perficientis loco: unde sub tali conditione haud subsequi nec praecedere dicenda est, at cognatione coire. Verum autem rei est ente posterius, cognitione prius: et est obiectum intellectus non formale (quoniam illud est ens), sed est conditio propria obiecti formalis. Ens enim, licet secundum omnes conditiones et modos et rationes terminet intellectum, dum omnia vel actu vel potentia intelliguntur; certam tamen exigit conditionem generalem, qua perficiendi obiective intellectum exercet munus; et hanc verum enti adiungit. Non enim quomodolibet perficit intellectum, sicut nec bonitas appetitum, nec quomodolibet agit. Unde inter verum et bonum (quamvis conveniant in hoc quod utrumque est obiectum et terminus) hoc interest, quod bonum significare videtur obiectum formale voluntatis, verum autem conditionem obiecti formalis. Et propterea omnis appetitio est appetitio boni formaliter; omnis autem intellectio non est intellectio veri formaliter; sed *rei verae:* ita quod τὸ *rei*, notat rem intellectam, et τὸ *verae*, conditionem. Quare ens non potest apprehendi sine ra-

tione veri, quatenus non apprehenditur ens, nisi ratio veri assequatur et adsistat apprehensionem entis: sed ens potest apprehendi quin apprehendatur ratio veri; dum e contra, verum non apprehenditur sine ratione entis, quia ens cadit in ratione veri. Si comparemus v. gr. *intelligibile* ad ens; non potest intelligi ens quin ens sit intelligibile; sed tamen potest intelligi ita quod non intelligatur eius intelligibilitas. Quare primo est ens; deinde ens ut perfectivum intellectus, seu verum in re; tertio intelligibile; quarto intellectum in actu, et verum proprie in intellectu.— Hinc sophisma foret arguere: ens non intelligitur sine ratione veri. Atqui veritas rerum non intelligitur nisi per conformitatem ad intellectum divinum. Ergo nulla res intelligitur nisi praeintelligatur Deus.

Cui denique non apparet veritatem in rebus non esse formaliter realem et intrinsecam relationem earundem ad intellectum divinum vel artificis? Id tamen asseruit Ferrariensis (I, C. G. c. 60) neque minus pugnat, veritatem rerum formaliter includere essentiam absolutam et esse rei cui praefata insit relatio aut realis aut ratione tenus; quod amplexi esse quidam antiquiores theologi referuntur. — Profecto veritas est relatio rationis inter intellectum et rem, actu intelligendi constituta, et consequens relationem mensurae et mensurati, causae et effectus inter illa extrema; ita ut insit intellectui vel a seipso parta, vel acta in eo ab obiecta re. Unde S. Thomas usque docet esse aequalitatem vel conformitatem, quae si sumatur ex parte intellectus, convertitur cum ente ut repraesentatio cum repraesentato; sin ex parte rei sumatur, tunc (quicquid forte esset) convertitur identitate illa quae propriam passionem et subiectum constringit. Propria enim passio entis dicitur verum, per similitudinem ad rerum proprietates respectivas vel absolutas; cum unumquodque prout ens, ita conforme vel conformabile intellectui reperiatur, ea tamen conformitate seu relatione quae intra ipsum intellectum vegeat. Quod Vasquez eo excesserit confidentiae, ut non « satis intelligeret quomodo S. Thomae doctrina hic secum constet », obstupesco!

IV. Quoniam superius comparatum est verum enti, hic comparabitur bono, dum quaeritur utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum vel e converso potius. Igitur licet horum utrumque convertatur cum ente nihilosecius ratione differunt ab eo et inter se: in qua rationis distantia cum ordo vegeat, adeunda conclusio est: *veri ratio quam boni absolute est prior*. — In cuius penitiorem adprobationem esto: 1. verum respicit ipsum *esse* sim-

pliciter et immediate; bonum autem consequitur *esse* secundum quod est aliquo modo perfectum. Atqui prius est *esse* quam ratio perfecti. Ergo ratione sua prius est verum quam bonum. — 2. Cognitio naturaliter praecedit appetitum. Atqui verum respicit cognitionem; bonum autem appetitum. — 3. Idipsum poterit confirmari, quia secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Ergo est ratio entis antiquior, ratio veri secundat, tertium ratio boni situm reservat, licet bonum sit in rebus et verum in intellectu.— 4. Sed in comparatione veri et boni advertere pretium operae est, voluntatem et intellectum mutuo se includere: nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa quae ordinantur ad obiectum voluntatis continentur etiam ea quae sunt intellectus; cum in appetibilium ordine bonum se habeat ut universale, et verum ut particulare: in ordine autem intelligibilium tota res agitur e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, idipsum praeest *in ordine appetibilium*, quin sit *prius simpliciter:* simpliciter nam prius est *esse* quam *perfectum* et prius *intelligibile* quam sit *appetibile unumquodque*. Quae omnia si Vasquez apprime comperta habuisset; non haberetur in Disp. 77, c. 5 transversa conclusio: « Potius igitur bonitas prior est veritate quam e contra ». — 5. Denique notetur quod veritas quandoque sumitur ut quaedam species virtutis, secundum quam homo dictis et factis se ostendit ut est. Veritas autem vitae dicitur particulariter secundum quod homo in vita sua implet illud, ad quod ordinatur per intellectum divinum. Veritas demum iustitiae est secundum quod homo totum ac perpetuo quicquid ex legum ordine alteri debitum tueatur. Hanc veritatem succedere bonitati, quis dubitet? Sed praeter hanc triplicem particularem veritatem in homine, est veritas communis de qua hic disputatur.

V. *Non solum asserenda est in Deo veritas, sed etiam Ipse dicendus est prima et summa veritas*. In hac conclusione quatuor comprehenduntur: primum, quod in Deo est proprie veritas ut in re: secundo, quod in Deo est veritas obiective: tertio, quod Deus est veritas: quarto, quod est prima et summa veritas. Ad hoc propositum tota intendebat decurrens lectio. Quamvis autem innumera pene absurda lapsu temporum coniecta sint contra Dei naturam et perfectiones; tamen haud memorari poterit quisquam tam vecordi animo et mentis expers, qui veritatis attributum Deo subtraxerit.

Immo fere communi naturae sensu suprema cuiuslibet affirmationis ratio videtur, quod nisi ita foret, Deus a veritate deficeret, quasi id pro maximo omnium et manifestissimo impossibili supponatur.—Hoc argumentandi genere plerumque sunt usi cum Patres, tum Scripturae, quibus frequentissima est nuncupatio veritatis divinae. Legitur (Num. XXIII, 19): « Non est Deus quasi homo ut mentiatur »: Psaltes quoque in pluribus Dei veritatem extollit: « Redemisti me Domine Deus veritatis... Et veritas Domini manet in aeternum... Veritas tua in circuitu tuo » (Ps. XXX, 6; CXVI, 2). Consonat illud Ieremiae (IV, 2): « Vivit Dominus in veritate ». Ex novo foedere Iohannes quasi totus est in praedicanda veritate Dei (I Ep. I, 5): « Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae »: et Paulus (Rom. III, 4): « Est autem Deus verax; omnis autem homo mendax ». Quid amplius? cum ipsa in carne Sapientia se appellet hac eadem ratione (Ioh. XIV, 9): « Ego sum via, veritas et vita ». Ubi pulchrum est comparasse antiquam cum nova revelatione, eandem et fere iisdem terminis perfectionem Dei afferente, hoc conceptuum processu, ut evehatur Deus supra creaturas cognitrices veritatis, et falsitati subiectas; ut Deus non modo sua veritate circumdatus, quasi sol ex se splendoribus prodeuntibus; sed etiam agnoscatur fons et dominator, Deus et Dominus veritatis: denique ut ipsa lux intellectualis, vivens in veritate, et substantialiter tota veritas praedicetur Deus, cuius omnia opera et iudicia sunt veritate constantia. Sed ne videamur faculam in meridiano coelo succendere; affirmationem hanc claudimus cum D. Augustino (IV, Tr. 1): « Aeterna in Deo est veritas et cara veritas ». Quod quidem nedum christiani Doctores, sed etiam philosophi operis pernobile pretium duxere, uti ex Platone refert Theodoretus (serm. 2, de Graecarum affect. cura): « haud ita prorsus curandum est, vir optime, quid multi de nobis loquantur; sed ille qui iustos audit et iniustos, qui unus et ipsa est veritas ». — 2. Probari autem accommodata ratione singula ad Dei veritatem pertinentia, facillimum subest. Nam mensura omnium intellectuum rerumque est non modo vera ut res, ac veritatem noscens, at etiam ipsa veritas formalissima ratione subsistens; cuiusmodi est Deus. — 3. Sicut veritas rei est propria perfectio et bonitas, ita dicendum est de formali atque intrinseca veritate cuiuslibet intellectus. Ergo, cum Deus sit sua perfectio et bonitas supra quemcunque participandi numerum, convincimur Deum esse ipsam veritatem obiectis et intellectibus competentem. — 4. Eo ipso demum quod est suum esse suumque intelligere, comprehendens omnia

entia secundum omnes rationes simplicissimo actu, nec non omnes cognitiones intellectuum creatorum adspiciens et efficiens; reliquum est ut Deum ipsam suam sapientiam, et ipsam essentialiter veritatem, primam, summam et purissimam repetamus; nec modo aequalitate divini intellectus et rei quam intelligit absolutissima, sed etiam identitate naturae et actus, sola discretione rationis, si consideres quasi Deum subiectum et Deum obiectum; distinctione subsistentium reali in eadem prorsus natura, si attendas Deum dicentem et Deum prolatum, Deum verum de Deo vero.

VI. Divinae sapientiae veritatem, modulo nostro quaedam consequuntur passiones, *unitas*, *aeternitas* et *immutabilitas*, quarum speculatio antecessoribus theologis nunquam omissa, nuper gravibus turbata erroribus, modum nostrae lectioni aptissimum feret. Igitur primo quidem hic agitur de unitate veritatis; et concludi vult quod, *veritas qua omnia sunt vera quodammodo est una et quodammodo est multiplex:* iuxta illud (Ps. XI, 1): « Diminutae sunt veritates a filiis hominum ». Nam veritas per prius est in intellectu et per posterius in rebus ex ordine ad intellectum divinum. Atqui veritas quae dicitur in intellectu existens, multiplicatur et in diversis intellectibus creatis, et in uno et eodem intellectu secundum diversa cognita: veritas autem rerum per ordinem ad intellectum divinum, est una tantum ac princeps. Ergo veritas quodammodo est una, qua omnia sunt vera, et quodammodo est multiplex. — Pro huius argumenti notitia revocari debet, quod quando aliquid praedicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur et multiplicatur: sed quando aliquid dicitur analogice de multis per attributionem ad unum; illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum a quo alia denominantur: sin autem dicatur aliquid de multis analogice secundum proportionalitatem, id est secundum intrinsecam formae participationem; tunc illud est principaliter unum, secundario et proprie multiplicatur secundum quod multa sunt quae realiter illud ipsum participant. Atqui veritas dicitur de rebus et intellectu divino secundum extrinsecam denominationem in ordine ad illum: dicitur autem veritas de intellectu divino et creato secundum intrinsecam participationem analogicam rationis eiusdem. Ergo opus est veritatem quae dicitur de rebus admitti *unam tantum* et primam: sin autem loquamur de veritate prout existit in intellectu secundum propriam rationem; sic in multis intellectibus creatis, et in uno ac eodem intellectu sunt multae veritates.

Huius conclusionis apta comparatio est, quia sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in fracto speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates. — Attamen absolute loquendo quia anima non secundum quamcunque veritatem iudicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam; in quantum resultat in ea secundum prima intelligibilia; hinc in summa loquentes possumus concludere simpliciter esse summam et primam unicam veritatem qua omnia sunt vera et qua de omnibus iudicatur. Id Plato Christianus Graeco purior et sublimior frequens inculcat, qui Enciclopoediae scientiarum et artium fundamenta iaciens, verticem indigitavit, unitatemque (a Platonicis olim exquisitam et modo a Transcendentalibus et Ontologis praesumptam) solemniter docuit.

VII. Veritas quae est proprie et prima, *existit aeterna; quae autem est proprie secundaria, scilicet creata, nulla est aeterna.* Nam 1. solus Deus est aeternus. Ergo veritas aeterna proprie non est nisi secundum quod sit in Deo et ipse Deus. — 2. Veritas quidem dicitur de voce de intellectu et rebus: veritas autem vocis aut enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus: veritas autem rerum non est nisi extrinseca denominatio entitatis earundem in ordine ad veritatem intellectus. Atqui nullus intellectus est aeternus nisi divinus qui est ipsa sua veritas. Ergo praeter veritatem divini intellectus, seu praeter ipsum Deum, nulla veritas est aeterna. — 3. Notatu dignum est quod aliquid esse semper et ubique potest intelligi dupliciter. Uno modo, quia habet in se unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum: alio modo quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus: scilicet positive et negative. Iamvero Deo competit esse ubique et semper; universalia autem dum abstrahunt ab hîc et nunc, non habent in se quo determinentur ad aliquem locum et tempus. Igitur manet quod positive prima tantum veritas est aeterna: *negative* autem quaecumque universalia possunt aeterna nuncupari; quae quidem non sunt nisi in intellectu vel creato vel divino. — 4. Ne cui haereat dubitatio, semper verum fuisse per se aliquid futurum quod nunc est; advertitur quod futurum est verum tantummodo quatenus in causa sua fuit ut fieret. Unde sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est aeterna. Nec subsumas quod si verum futurum non fuit, verum semper exstitit futurum verum non esse: quia hoc non consistit nisi in intellectu divino in quo solum veritas est aeterna: et nunc verum est dicere veritatem tunc non fuisse, eam nempe quae nunc est in intellectu

nostro; quin oporteat aliquam veritatem ex parte rei praestitisse, cum illa sit de non-ente. Non-ens autem non habet ex se ut sit verum; at solummodo ab intellectu apprehendente ipsum. — Ni fallor praesens doctrina aperte contradicit eorum placitis, qui (ut superius actum est) sentiunt, actu divinae mentis eaque libertate qua se omnibus modis amplectitur, id est *necessitate* veri nominis, constitutum fuisse et sistere aeternum aliud quidpiam quod etsi divinum tamen Deus non est.— Neque omnis repugnantia tam facile dimoveri videbitur inter haec D. Thomae conserta et hypothesim, quae opinatur Deum futuros eventus cognoscere obiectiva ratione veritatis ipsius actus liberi; quatenus scilicet ad hunc potius quam ad alium actum, creaturam in tempore se libere determinaturam ab aeterno verum est (Cfr. Emus Franzelin, th. 43, de Deo). Nam semel ac doceat tam aperte S. Doctor quod futurorum secundum se nulla sit veritas; et quod nulla veritas futuri sit nisi in intellectu divino; et supposito quod intellectus divinus omnia non in seipsis sed in seipso intelligat, non modo tanquam in ratione *ut qua* sed etiam in *obiecto quod* tantum intelligit; quomodo conciliari vel admitti poterit Deum intelligere futura libera in propria eorumdem veritate sibi obiecta? Sed hunc nodum aliosve solvere peritioribus committo, ego autem importunis difficultatibus coarctari nolo. — Coronet ergo exactam conclusionem ipse suis verbis Praeceptor (de Ver. I, 5): « Intellectus divinus adaequari potuit ab aeterno his quae ab aeterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta; et sic ea quae sunt in tempore, denominari possunt vera ab aeterno a veritate aeterna. Si autem accipiamus veritatem pro veritate creatorum verorum eis inhaerente, quam invenimus in rebus, et in intellectu creato; sic veritas non est aeterna, nec rerum, nec enuntiabilium cum ipsae res, vel intellectus, quibus veritates inhaerent, non sint ab aeterno. Si autem accipiatur veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quae est veritas prima; sic omnium, et rerum, et enuntiabilium, et intellectuum, veritas est aeterna ».

VIII. Postrema ex enumeratis incidit proprietas circa veritatem sive divinam sive creatam, in eo quod illa est *immutabilis* haec autem ad mutabilem intellectum nostrum relata mutationibus affici videtur. Nam legimus: « diminutae sunt veritates a filiis hominum » (Ps. XI, 1); et huc intendit Augustinus cum ait (De lib. arb. II, 8): « Mentes nostrae aliquando plus, aliquando minus vident de ipsa veritate; sed ipsa in se manens nec proficit nec deficit ». — Ut

proposito satisfiat distinctionibus quibusdam praemittendis opus est. Primo igitur in mentem revoco, quod aliquid dicitur mutari dupliciter: uno modo quia est subiectum mutationis, uti corpus, et sic nulla forma est mutabilis, ideoque nec veritas. Alio modo dicitur aliquid mutari, quia secundum ipsum fit mutatio, ut albedo est terminus alterationis: tali sub respectu quaesitum est de immutatione veritatis. At nova distinctio subest in iis secundum quae mutari quaedam contingit. Nam vel est aliquid inhaerens ei quod mutatur secundum illud, et tunc ipsum quoque mutari dicitur, cuiusmodi est qualitas aut quantitas; vel est extrinsecum et immobile perseverat, uti locus in quo locata mutantur. Tertio ipsarum quoque formarum discretio facienda est; aliter enim dicuntur mutari formae generales et aliter formae speciales: specialis quidem per mutationem non remanet eadem nec secundum esse nec secundum rationem; sed generalis, facta mutatione, remanet eadem secundum rationem sed non secundum esse, sicut manet ratione communi color dum aliquid de albo fit nigrum. — His praenotis, primum atque universalius figendum est, quod omnia denominantur vera veritate prima, quasi mensura extrinseca; sed veritate singulis propria et inhaerente, quasi mensura intrinseca. Ergo quaecumque mutatio in veris rebus atque creatis intellectibus fiat, res quidem creatae variantur in participatione veritatis primae, et veritas iisdem inhaerens mutari dicetur, immota veritate prima. — Secundo subsequitur quod si accipiatur veritas rei secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei imitabilis in aliam veritatem, non in falsitatem. Nam veritas est forma maxime generalis ut ens, ita ut simul ac quamcumque formam vel etiam privationem res aliqua per mutationem acquirat, remaneat ens et divino intellectu conformetur, qui eam cognoscit secundum quamcumque dispositionem. Ergo, tum habita ratione entis, tum divini intellectus, veritas rerum mutabilium mutatur in aliam veritatem, minime vero in falsitatem. — Tertio adiiciendum de veritate intellectus nostri: veritas proprie consistit in hoc quod intellectus habeat conformitatem ad res intellectas. Atqui conformitas sive adaequatio variari potest vel in adaequationem alteram, si aequaliter extrema transferantur; vel in difformitatem mutatione alterutrius tantum extremi. Ergo potest fieri tam quod veritas intellectus nostri in alteram mutetur veritatem, sicut Socrate prius sedente et surgente posthac, intelligam eodem tempore prius sedere, et deinceps stare accipiam: vel in falsitatem, quandocumque

vel de re permanente opinationem convertat, vel hanc eandem teneat labente re. — Quarto monendum reor quod propositio aliqua habet duplicem veritatem, unam ut res, et alteram prouti veritatem intellectus edit. Cum ergo subtrahitur conformitas intellectus reique propositio quidem a vera cadit in falsam, utpote non amplius verae mentis indicium est: adhuc nihilotamen vera ut vox significativa constabit, quia sic retinet naturam suam quae est ei dispensata in mente divina, nec potest ab ea removeri, enunciatione ipsa manente. Cavendum est itaque sophisma accidentis. — Quinto libet terminum petere, in eo quod circa contingentia successu temporum verae efficiuntur propositiones alternatae secundum futurum, praesens et praeteritum, ita ut una ex hisce sit vera, haud unquam omnes simul, quia non eodem modo se res habet. Nam licet idem esse causa videatur trium, non eodem modo se refert ad gignendam veritatem, quae idcirco variationem subit.

LECTIO VIII.

DE FALSITATE.

Argumentum. I. Quaenam theologo sit opportunitas agendi de falsitate: et in primis quae habitudo mentis humanae ad veritatem a qua deficit. — II. Quid falsitas. — III. Quanam ratione res falsae denominentur. — IV. Quomodo inveniatur sensuum falsitas. — V. Contingit proprie in intellectu. — VI. Opponitur cum privative tum contrarie veritati.

I. Video quid subrepere alicui possit (aiebat in re simili huic nostrae Thomassinus l. III, c. 5) parum dignas theologo, parum consentaneas theologicis praelectionibus esse observationes quas in superiori lectione de Veritate exegimus, et quas modo acturi sumus de Falsitate. At cum SS. Augustino et Thoma, christianae sapientiae principibus prompta sint, quî possunt illae non Theologiae maiestati consentire? Itaque in gratiam veritatis divinae quae per omnia plus minusve deficienti participatione diffunditur, et ex methodo opportuniori de quacunque re per suas et oppositorum rationes agendi; iam de falsitate orationem conserimus, ut quid sit, quomodo in rebus et cognoscentibus inveniri queat, et quanam propria ratione veritatem aversetur, brevi contermino expediam. Sed in antecessu prospicere iuvat, quaenam sit mentis humanae ad veritatem coaptatio. Et primum, ubique locorum praesto praesensque occursat veritas; ex quo mens nostra et facillime eam amplecti,

et ab ipsa nunquam distrahi videretur: « non indigent (ait in Protreptico c. 7, Iamblicus) ad opus perficiendum instrumentis aut locis, sed ubicunque locorum totius mundi aliquis mentem defixerit, undique similiter tamquam praesentem tangit apprehenditque veritatem ». — Secundo naturalis cuique insita cupido est essendi et vivendi eadem fere ac ut vivendo sentiat, sentiendo intelligat, intelligendo veritate fruatur; ut memoratus auctor ibidem asserit: « Visu vero reliquisque omnibus sensibus et quidem vita ipsa magis expetenda prudentia est, quae maxime veritatis intelligentia est ac quasi manuprehensio. Itaque mortales omnes prudentiam potissimum prosequuntur: etenim vitam amantes, sapere vel scire in primis amant. — Tertio inde constitit quoque inter Sanctos Ecclesiae Patres quod etsi quisquis fallit alios, ipse falli non vult; et fortassis oblectat fallere, quia iidem vellent soli veritatem possidere, et hac ingenti praerogativa aliis praecellere. Augustinus (Enchir. c. 17): « Hic homines fallunt atque falluntur, miserioresque sunt cum mentiendo fallunt, quam cum mentientibus credendo falluntur. Usque adeo tamen rationalis creatura refugit falsitatem et quantum potest, devitat errorem, ut falli nolint etiam quicunque amant fallere ». Quocirca sicubi veritas odium parit, inter ipsa tamen odia amatur veritas, monente id ipso Augustino (Confess. l. X, c. 23): « Cur. veritas odium parit, et inimicus factus est eis homo tuus verum praedicans cum ametur beata vita, quae non est nisi gaudium de veritate? nisi quia sic amatur veritas ut quicumque aliud amant, hoc quod amant velint esse veritatem; et quia falli nolunt, nolunt convinci quod falsi sint. Itaque propter eam rem oderunt veritatem, quam pro veritate amant: amant eam lucentem, oderunt redarguentem ». — Quarto omnibus inest quaedam notitia summae, increatae et beatificae veritatis. Nam (instat laudatus summi veri amator et praedicator c. l.): « Cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem; nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum... fortius occupantur in aliis, quae potius faciunt eos miseros, quam illud beatos, quod tenuiter meminerunt. Adhuc enim modicum lumen est in hominibus. Ambulent, ambulent, ne eos tenebrae comprehendant ». (De vera Rel. c. 49) « Sed diligendo talia excidimus a vero et non iam invenimus quarum rerum imitamenta sint, quibus tamquam primis pulchris inhiamus, et ab eis recedentes amplexamur nostra phantasmata ». (L. IV, de Trinitate, in princip.) « Sed quoniam exulavimus ab incommutabili gaudio, nec

tamen inde praecisi atque abrupti sumus, ut non etiam in istis mutabilibus et temporalibus aeternitatem, veritatem, beatitudinem quaereremus; nec mori enim, nec falli, nec turbari volumus. Missa sunt nobis divinitus visa congrua peregrinationi nostrae, quibus admoneremur non hîc esse quod quaerimus; sed illuc ad ipsa esse redeundum, unde nisi penderemus, non hîc ea quaereremus ». Proinde anima habet memoriam, sed obnoxiam oblivioni; scientiam quoque, sed subditam errori; similiter et amorem, sed pronum cupiditati. — Quinto attamen post tantam ex prima et impermixta erroribus contemplatione veritatis ruinam, adhuc Sol veritatis refulget, non modo praestans cognoscendi vim et aciem eius ad veritatem suaviter et efficaciter intendens; sed etiam miris et multiplicibus modis per obiecta propinquiora nobis atque per ipsam animam ei veritatem manifestat, teste recitato Augustino (Soliloq. L. II, c. 6 et 8): « Promittit ratio ita se demonstraturam Deum menti, ut oculis Sol demonstratur. Nam mentes quasi suis sunt sensus animis. Disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae Sole illustrantur ut videri possint; Deus autem ipse illustrat... intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina, tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis et lux; sed terra nisi luce illustrata videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit; et credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo Sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc Sole tria quaedam licet animadvertere, quod est, quod fulget, quod illuminat; ita in illo secretissimo Deo, quem vis intelligere, tria quaedam sunt, quod est, quod intelligitur, quod cetera facit intelligi ». (De Gen. ad litt. L. II, c. 31) « Aliud est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat. Nam illud ipse Deus est, hoc autem creatura; quamvis rationalis et intellectualis ad eius imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate et minus valet. Inde est tamen quidquid intelligit sicut valet. Cum ergo illuc rapitur, et a carnalibus subtracta sensibus illi visioni expressius praesentatur, non spatiis localibus, sed modo quodam suo, etiam supra se videt illud, quo adiuta videt, quidquid etiam se intelligendo videt..... ». (In Psal. LVIII, 1) « Est quaedam origo fonsque virtutis, est quaedam radix sapientiae; est quaedam, ut ita dicam, regio incommutabilis veritatis. Ab hac anima recedens tenebratur, accedens illuminatur. Accedite ad eam et illuminamini, quia rece-

dendo tenebramini ». — Sexto praefatis omnibus duce et colloquente Augustino in compendium adducimur, tum cognationem quandam pernaturalem vigere inter animam nostram et Dei veritatem; tum quoque Deum veluti colloquentem cuique interius adesse magistrum veritatis, qui ut causa totius entis verique, ut supremus et immediatus auctor intelligibilium et intelligentiarum per suam sapientiam, efficit cognitrices virtutes, promovet eas ad veritatis notitiam cavendo a falsitate, denique et obiecta secundum evidentissimam rationum singularum et universalium ita contemperavit, ut etiam dum Ipse non videtur immediate obiectus, tamen necesse sit eius praesentiam et veritatem in omnibus videri. Nullus itaque homo sui compos erit qui veritati adhaerescere nequeat, et a falsitate seipsum prohibere: nullus tamen est, qui misera facilitate in falsitatem, nisi Deo monente atque vividius collustrante, non prolabatur. Ergo sicut eiusdem naturalis scientiae officium est ut, quae de sanitate, ipsa de aegritudine loquatur, ita ad disputationem de Sapientia divinaque veritate, falsitatis consideratio pertinere cuique videbitur.

II. *Falsitas* a fallendo seu decipiendo dicitur, et quandoque *vanitas* aut *mendacium* pro eodem sumitur; demum et *error* nominari solet. Fallere autem est quasi sub quadam recti verique specie aliquem a rectitudine et veritate distrahere; idcirco et error idipsum est ac deviatio; mendacium quidem videtur sonare offensionem mentis; vanitas indicat quiddam apparens sed realitatis substantiae atque entis expers. Huiusmodi varias appellationes frequenti usu in scripturis repetuntur; uti cum dicitur, Deum unum verum esse, et Deos Gentium falsos aut vanos, mendacia quoque et nihil: aut cum homines redarguuntur, quia diligunt vanitatem et quaerunt mendacium: insuper et omnia obiecta sensibilia, mutationi obnoxia quaeque sunt propria vitae praesentis, propter subeuntes falsas aestimationes circa ea, vanitas vanitatum, et ipsi sensus hominis vani appellitantur. Itaque conceptu universaliori falsitas est rei aut mentis vel actus vel dispositio opposita veritati; et describi poterit, *difformitas inter intellectum et rem.*

III. Quaerenti an falsitas sit in rebus, tria praesertim occurrunt. 1. Falsitas rerum consideranda est simpliciter et secundum quid: quo semel habito duo posterius erunt concludenda; nempe quod falsitas simpliciter non est in rebus dependentibus a Deo, nisi specialiori quodam respectu in voluntariis; dupliciter tamen reperitur secundum quid. — Itaque verum et falsum opponuntur immediate. At circa idem insident opposita. Ergo ibi prius quaerenda est fal-

sitas, ubi prius invenitur veritas. Haec autem primo est in intellectu, et rebus nisi per ordinem ad intellectum non contribuitur. Ergo tantum per ordinem ad intellectum falsitas rerum contingit. Iamvero unumquodque *simpliciter* nominatur secundum id quod convenit ei per se; et secundum convenientia per accidens, *secundum quid* nomen sortitur. Atqui res *per se* habet ordinem ad intellectum a quo pendet, et ad alium quemcumque refertur per accidens. Ergo rei falsitas simpliciter consistit in difformitate rei ad intellectum a quo pendet; falsitas ea quae accidat, ex difformitate rei ab intellectu alio quocunque resultat. — 2. Falsitas quidem simpliciter non est in rebus prouti pendent a Deo, vix facienda exceptione in voluntariis. Nam res materiales pendent a divino intellectu sicut artificiata ab artifice. Atqui in artificiatis est falsitas in quantum deficiunt contraria dispositione ab artis forma seu ordine. At prorsus impossibile est quidpiam in rebus fingi contra dispositionem divini intellectus et non omnino iuxta ipsius ordinem, licet quandoque denormet naturam particularem rei. Ergo in rebus naturalibus falsitas simpliciter esse non potest. Advertendum tamen est quod alia a Deo possunt comparari ad intellectum divinum dupliciter. Uno modo, ut cognita ad cognoscentem: et sic nulla est expectanda discrepantia naturalium a voluntariis quoad subductionem ab ordine divini intellectus; quoniam omnia nuda et aperta sunt oculis Dei. Alio modo comparantur eadem ut mensurata ad mensuram, seu regulata ad regulam, et sic illa diversificantur. Nam in potestate voluntarie agentis est servare ordinem divini intellectus, dum operatur secundum virtutem; et se ab illo per culpam subducere. Nullum enim rerum ordinem sanxit Deus, quo culpa fieret, nullaque adinvenitur regula cui non difformatur culpa; sed haec provenit ex potentia peccantis liberi arbitrii, quae praecisa deficiendi ratione, nec per se nec per accidens est a Deo, sed mere permittitur. Ergo sicut operatio virtuosa merito laudatur ut vitae veritas quam facit homo, iuxta illud Ioh. (III, 21): « Qui facit veritatem venit ad lucem », ita etiam peccata sunt totidem errores et falsitates: « Omnis qui male agit odit lucem » (ibid. 20). Unde colligitur nunquam posse falsitatem in humanis honestam evadere, quasi possibile sit coire simul turpitudinem cum veritate, ac cum vero falsum: hinc quoque absurditas constat insanientis Calvini, cum evomeret fieri ex divina ordinatione malitias seu falsitates peccantium. Ex quo innotescit quam solida ratione et pleno iure in Scripturis moneamur Deum non esse Gentium errantium in tenebris

vanitatum suarum; neque eos mitti a Deo, qui falsitatis crimine devinciuntur. — 3. Rerum quodammodo falsitas est secundum quid. Nam res naturales relatae ad intellectum nostrum sunt significata quaedam et causae. Atqui significantur quandoque secundum id quod non inest, et dispositae exterioribus apparentiis sensibilibus apparent ita ut de se exhibeant falsam opinationem; ex eo quod intellectus accipit a sensu, qui primo et per se in exterioribus accidentibus obiectorum singulorum versatur; propterea significantur plerumque intellectibus et vocibus ab eo quod reapse sunt difformiter. Cum igitur secundum rationem significati illud sit falsum in rebus, quod significatur vel repraesentatur opinione vel intellectu falso; quoties intellectu referatur quidpiam ad id quod ipsi non inest, eodem sub respectu falsum denominabitur: v. gr. si dicamus diametrum esse falsum commensurabile, et tragaedum esse falsum Hectorem. Insuper sunt pleraeque res exterius praeseferentes similitudinem aliarum rerum; quae idcirco natae sunt facere talem opinionem ut merito dicantur falsae secundum illas res quarum ita similitudinem gerunt, ut gignerent falsam opinionem. In hoc dicit Augustinus: « eas res falsas nominari, quas verosimiles apprehendimus »: et Aristoteles aiebat: « Falsa dicuntur quaecunque apta nata sunt apparere aut qualia aut quae non sunt ». Ob id etiam homines, non qui possint scienter confingere, sed qui falsis opinionibus student, falsi vocantur, non secus ac ii qui volunt gignere de se opinionem, se esse qui non sunt, scil. ipocritae, vehementer a divina Sapientia in Evangelio exagitati.

IV. Cum sensus rerum speciebus sint obnoxiores, prope iam subit ut de falsitate in sensibus exploretur. Inquit enim Augustinus: « Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli » (L. I, Soliloq. c. 6).— 1. Intentio huius argumenti est ut quaeratur num sensus sit falsus, idest habens falsam apprehensionem, utpote accipiens rem aliter quam se habet: nec disquiritur utrum sit falsus ita quod cognoscat vel dicat falsum. Nam falsitas non est quaerenda in sensu, nisi sicut ibi est veritas. Atqui veritas non est in sensu tamquam in cognoscente, sed in quantum veram apprehensionem, ut sui formam qua sit in actu, de sensibilibus habet, atque ideo apprehendens directe immediateque res quemadmodum sunt. Ergo continget falsitatem in sensu morari, eo quod res apprehendit aliter quam sint. — 2. Iamvero sensus quique respectu proprii obiecti non est falsus, nisi per accidens; sed respectu sensibilis communis et per accidens, in falsitates labitur. Nam sensus

fertur ad cognoscendum res, in quantum similitudo rerum obiectarum in eo efficitur. Atqui similitudo alicuius rei est in sensu tripliciter: uno modo *primo et per se,* in dicti gratiam, ut similitudo colorum in visu: alio modo *per se sed non primo,* sicut in visu similitudo figurae: tertio modo nec primo nec per se, sed *per accidens,* ut in visu similitudo hominis, quia huic colorato hominem esse accidit. Ergo sensus habet respectum triplicem ad rem, in quantum rei similitudinem in se accipiat; scil. ad *proprium*, ad *commune* et ad obiectum *per accidens*. Atqui propria sensibilia sensus non potest apprehendere aliter quam sint, nisi per accidens: ad sensibilia vero communia et per accidens, sensus non refertur, nisi ex consequenti et per accidens, idest in quantum refertur ad alia sibi propria. Ergo sensus respectu proprii obiecti non est falsus nisi per accidens: sed respectu aliorum falsum esse contingit. Primum autem ex tribus hisce conclusis probatur, quia propter indispositionem organi potest exceptio veritatis in proprio obiecto subesse: commune autem est omnibus passivis potentiis, ut organi indispositio impediat receptionem formae, et impressionem agentis obiecti, velut propter corruptionem linguae infirmis dulcia amaritudine suffusa videntur. — 3. Praeterea circa sensus advertitur, eosdem affici esse ipsum sentire et percipere quod sentiunt. Verum dupliciter sunt considerandi: prius in quantum cognoscunt res; et posterius in quantum offerunt obiecta superiori potentiae. Hoc munus autem exercent duplici ratione, scil. ut res quaedam, ac prouti sunt rerum iudices. Quare sub priori modo quisque sensus est verus respectu proprii sensibilis: secundo autem modo ut res afferens se in actu pleno superiori cognoscitivae potentiae, est semper et simpliciter verus, non secus ac res ceterae, quia nuntius est sui prout afficitur: tertio autem modo, ut nuntius rerum, est falsus quandoque *causaliter;* cum pluries disponatur ad falsam aestimationem de re faciendam, ex eo quod afficitur interdum aliter quam res est. Unde in hisce adiunctis per sensum fallimur circa rem, sed non circa ipsum sentire. — 4. Deinceps notanda superest differentia inter alios sensus et phantasiam ex dicto Aristotelis: « Falsitas non est propria sensui sed phantasiae ». Cuius propensioris potentiae in vanitatem attigit rationem Greg. Nyssenus dum aiebat: « Est autem vere ens unumquodque entium qua est; quod autem phantasia id est visione quadam et suspicione videtur quidem esse cum non est, sicut somnium vel spectrum vel in imagine homo. Haec igitur et eiusmodi visione tenus cum sint, vere esse non

habent » (II contra Eunomium). Nempe haec potentia repraesentat similitudinem rei quoque absentis; et quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tamquam ad ipsam rem, provenit ex tali apprehensione falsitas. Unde qui sunt vehementioris imaginationis, saepius falluntur, nisi prudentia et consideratio rationis praesto adhibeatur. — 5. De sensibus autem diducendum supererat quod ii pensitantur in ordine ad verum et falsum, ac si non modo apprehendant, sed etiam iudicent, fere ut intellectus: idcirco ait S. Doctor (de Ver. I, 11) quod in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod iudicat de sensibilibus. Secundum hoc quod sensibile apprehendit, non est ibi veritas aut falsitas proprie; sed solum secundum ordinem ad iudicium, quod ex formatione praedicta consequitur; prout scil. ex apprehensione tali natum est sequi tale iudicium. Igitur apprehensio, puta visus, est formatio simplex et obiectiva coloris singularis, at iudicii ad instar est acceptio rei particularis, ut exterius sic coloratae. Praeter hoc, est iudicatio non in singulis sensibus, at sensus communis et aestimativae simul, quae collationem quandam peragunt de sensibilibus propriis et communibus et per accidens, in homine quidem cogitativa ac veluti ratione particulari, in reliquis animantibus solius naturae existimatione naturali, instinctuque. Quapropter, cum naturalis actus cuiusque rei semper uno modo exiliat nisi per accidens impediatur, quod fit vel propter defectum intrinsecum vel propter extrinsecum impedimentum; conclusio redit unde nam sensuum iudicium de sensibilibus propriis semper sit verum, absente sive organi sive medii offendiculo, sed in communibus et per accidens interdum iudicium sensus fallatur. — 6. Postrema animadversio praeteriri quoque theologo nefas foret, omnes sensus falsitatibus oppletum iri in illorum philosophorum sententia, qui dicunt eos formas tantum subiectivas apprehendere: cui absurditati parum vel nihil opponunt, qui sensuum veritatem vel ex instinctu repetunt vel diiudicante ratione. Si namque natura aut ratio nos duceret tam efficaciter ad iudicandum quod sensus apprehendunt immediate res, dum ita non se gerant; novum cumularetur mendacium. Id ergo quod aiunt, tam extraneum est a sensuum activitate, ut sit omnino impossibile singulos in seipsos redire, et suas species suosque actus et suam veritatem cognoscere: veritas enim aut falsitas quaerenda in sensu erat, non ut cognita in cognoscente, sed ut exercita et actum consequens.

V. Veritas est principaliter in intellectu qui non solum de rebus, sed etiam iudicat de his quae a sensibus offeruntur, et numquam

necessario decipitur: ideoque prae cunctis potentiis cognoscitivis, ut nobilitate praestantior, ita ne falsitate laboret, est periculosior. Quomodo et quibusnam rationibus in intellectu contingat falsitas, nunc brevi expediam. — 1. Nomen intellectus sumitur ex eo quod intima rei cognoscit, ac quasi intus legit ad rei essentiam pertingens; et ex essentiis rerum comprehensis diversimode negotiatur ratiocinando et inquirendo. Dicimur ergo proprie intelligere, cum apprehèndimus quidditates rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui, notis rerum quidditatibus, uti sunt prima principia, quorum intellectus dicitur habitus principiorum. Ergo prout in sensu, ita in intellectu reperitur quorumdam cognitio tamquam naturali primoque actu, plurium vero consequenter et collatione quadam. Unde non in omnibus potest falsitas intellectum offendere. — Replicandum videtur quod res naturalis non deperit ab esse sibi conveniente secundum suam formam, ipsa re naturali manente; sed potest deficere ab accidentibus vel consequentibus formam. Atqui sicut res se habet ad esse per formam, ita virtus cognoscitiva ad cognoscere per similitudinem rei cognitae, quia cognoscere est ipsum esse speciei cognoscibilis in actu, seu in genere cognoscibili. Ergo nec virtus cognoscitiva potest deficere in actu cognoscendi, qui sit actus ipse similitudinis rei quam cognoscit: potest tamen deficere in ea cognitione quae vel consequatur vel accidat in comparatione ad suam formam. Forma autem intelligibilis est *quod quid est rei;* hanc dein consequitur compositio et divisio. Revera quidem intellectus communiter se habet ad quidditatem sicut visus ad colorem, per se primo cognoscens *quod quid est,* et ab ipso tantum per se primo perficitur et movetur. Nam species intelligibilis est primo quidditatis imago, et in hac clauditur agnitio omnis complexionis, tam convenientis quam dissidentis; adeo ut si quis perfecte penetraret rerum quidditates, perfecte intelligeret in eisdem omnes propositiones de rerum accidentibus. Praeterea *quod quid est* cognoscibile obiicitur ex se, complexis autem nonnisi ex illo, veluti summa ratione et prima radice. Indicio cuius est, quia principia cognoscimus in quantum terminos assequimur; et omnes dubitationes resolvendo in *quod quid est* iudicamus. Ergo quantum ad id mens nostra tuta est ne in falsitatem per se cadat. — 2. Sed tamen per accidens potest ibi falsitas praesto adesse, in quantum compositio et divisio commisceatur: scil. vel in quantum definitio unius tribuatur alteri, puta hominis leoni; vel in quantum iunguntur partes definitionis ad invicem insociabiles; ut si

quis conflet definitionem hanc, animal irrationale immortale. — Ubi notatum subsit ex Angelici et Commentatoris in loquendo ratione, quod coniunctio sive partium inter se sive totius definitionis cum definito, non egreditur simplicem apprehensionem, quamvis admisceri dicatur compositio. Nam sicut res se habet ad esse, ita, ut cognoscatur; ideo quantum differt coniunctio definitionis cum definito a ceteris, tantum interest ut apprehendatur illa absque his: nam ea exhibet definitioni ut sit quidditas rei in actu exercito; neque cognoscitur quid est res, nisi copulatio huiusmodi peragatur, qua abeunte non superest nisi nominis ratio. — Quae cum ita se habeant, consequitur intelligentiam eius *quod quid est* secumferre notitiam veritatis aut labi in falsitatem eo quod compositionem quandam praeseferat, ita ut quidditates simplices contingat vel intelligi prout sunt vel omnino ignorari ob cuiusque compositionis absentiam. — 3. Confecimus nuper intellectum pati falsitatem proprie in componendo et dividendo, non quasi per se aut indifferenter in id pronus existat; verum ex una vel altera occursante causa quae semper vitari potest: ut puta ex praecipiti iudicio circa id quod semel obiectetur, ex inordinata vehementioris imaginationis praeoccupatione, tum ex vitae usu habituque proclivioris animi ad quaedam prae aliis. Cui multiplicium errorum fonti plerumque accedit ut mens falsis opinationibus imbuatur per eas disciplinas quae ex hominum lubitu partae falsa principia et usque adeo noxiores conclusiones complectuntur. Nihilominus potest quidem humana mens a veritate detorqueri, extingui prorsus nequit; unde velut succisa arbor vim in se habet qua denuo virescat. Revera semel praestituto quod intellectus in apprehendendo *quod quid est* rei nunquam per se decipiatur, cum id sit proprium eius obiectum sicut color est visus; in ceteris eousque falsitas aberit cum omnia reliqua intellecta sive cognitiones ad *quod quid est* rei conformitate et identitate quadam proportionaliter conspirent: prouti docemur per demonstrationes fieri, in quibus impossibile est verum non esse quod concluditur. Nam principia complexa verissima sunt ex identitate, quia in his praedicatum est de ratione subiecti; conclusiones autem per certitudinem sciuntur sine errandi periculo, cum per demonstrationem resolvuntur in principia. Ad rem est ut Platonis praeclarissima traducam ex Parmenide sensa. « Viri admodum ingeniosi est percipere posse quodnam sit ipsum per se cuiusque genus, et ipsa secundum se essentia cuiusque... Si quis species rerum existentium auferat, nec speciem ipsam unius-

cuiusque distinguat, haud sane reperiet quo convertat intelligentiam, et in hunc modum disserendi etiam facultatem funditus subvertet... Illud tuum dictum miratus sum, cum diceres non iis quae oculis percipiuntur cogitationem sistere oportere, sed ad ea conscendere, quae quis maxime ratione comprehendere ac vere esse putaverit ». Huc pertinebat Cicero, cum ait (Orator in pr.): « Quicquid est igitur de quo ratione disputetur, id est ad ultimam sui generis formam speciemque redigendum ». At quis temperet a recitandis D. Augustini verbis, comparatione quorum praefata nubes videntur? « Aversa mens a sapientia incommutabili stulte et misere vivit, quae informitas eius est. Formatur autem conversa ad incommutabile lumen sapientiae (de Gen. ad lit. l. I, c. 5). Si igitur sunt imagines sensibilium falsae, quae diperni ipsis sensibus nequeunt, et nihil percipi potest, nisi quod a falso secernitur; non est constitutum iudicium veritatis in sensibus. Quapropter saluberrime admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad Deum, id est, veritatem, quae intellectu et interiore mente capitur, quae semper manet, et eiusmodi est, quae non habet imaginem falsi, a qua averti non possit tota alacritate converti » (l. 83, Qq., q. 9).

VI. Ab exordio lectionis sumptum est quod vero falsum opponatur: iuvat nunc tandem determinari quaenam huius repugnantiae sit species. Nam quidam reponunt in affirmatione et negatione, alii in habitudine totius et partis, alii quoque in solo respectu extrinseco ad intellectum cui videatur esse aut non esse. Memoria revocetur eo tenus duo constare opposita, quo sunt incompossibilia; quorum prima et maxime sunt, esse et non esse: hisce propinquantur, esse et non esse in ente; tertio sunt gradu, esse et esse simul in eo quod unum ex his vel medium habet; denique sunt, esse et esse incompossibilia in eodem, quae tamen simul necessario sunt: scilicet contradictoria, privativa, contraria et relata.— Igitur *verum et falsum sunt contraria:* prout docuerat Aristoteles: « falsam opinionem verae esse contrariam » (L. II, Periher.). Nam ex hoc differunt opposita contrarie ab oppositis contradictorie et privative, quod in contradictoriis negatio neque ponit aliquid nec determinat sibi subiectum, ita ut possit dici tam de ente quam de non ente, puta non videns: privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subiectum natum recipere id cuius est privativa oppositio, uti caecum esse aut non videns in animali. Contrarium vero et aliquid ponit et subiectum determinat, v. gr. velut nigrum in quantum

sumitur pro quadam coloris specie, contrariatur albo. Atqui *falsum* aliquid ponit in intellectu incompossibile vero et removens illud negatione immediata, scil. acceptionem rei difformem, qua dicitur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Ergo licet esse et non esse contra sibi dicantur, tamen verum et falsum in intellectu *sunt contraria*. — Pro cuius evidentia rursus advertitur, quod falsum ponere acceptionem sive enunciationem inadaequatam rei, dupliciter potest intelligi. Primo, quod *falsum* significet acceptionem hanc *formaliter*, ut nigrum formaliter significat colorem congregativum visus: alio modo, quod ponat relationem difformitatis formaliter et acceptionem fundamentaliter, sicut dissimile indicat relationem et ponit qualitatem, puta colorem nigrum. At primo modo nequit intelligi quod nunc asserimus, quoniam sequeretur ut unum contrariorum formaliter sumptum transiret in reliquum. Nam eadem enunciatio una numero nunc est vera et nunc falsa. Atqui nec potest fieri nec intelligi quod verum formaliter suscipiat falsum, sicut nec quod albedo in nigredinem transeat. Ergo *falsum* formaliter non significat ipsam acceptionem, sed relationem difformitatis formaliter et acceptionem fundamentaliter. Atque hoc sensu bene habet, *falsum* dicere aliquid quod est inadaequatio acceptionis rerum in intellectu. — Item adverto quod sicut simile et dissimile contrarie distant, et dupliciter contingit ea contrariari, nempe ratione fundamenti et ratione termini; ita verum contrarium est falso, vel ratione termini, si eadem oratio de vera in falsam resultet propter contingentis rei mutationem; vel ratione fundamenti, cum videlicet ipsa fundamenta sic discrepant, ut acceptiones intellectae se aversentur. In his autem primo contrarietas invenitur secundum affirmationem et negationem unius de eodem, quarum unam oportet esse veram et alteram falsam. Ergo mutatur intellectus de vero in falsum ex parte fundamenti, dum ex conceptione unius partis in aliam contradictionis transilit: et haec est vera mutatio inter contraria, unde innascitur contrarietas veri et falsi secundum terminum. Nam ideo isthaec oratio: Socrates sedet, eo surgente, dicitur suscipere aliud contrarium sive falsum; quia est contraria alteri verae, Socrates non sedet: et nisi esset inter ipsas orationes contrarietas, mutatio de vero in falsum propriae contrarietatis rationem non haberet.

Ne cui mirum sit verum et falsum sic opposita distare, simulque falsum quodlibet esse in aliquo vero; id cum in privative oppositis (quae latiori sensu contraria quandoque dicuntur) non infrequens accidat. Nam verum et bonum convertuntur cum ente, ratione cuius,

et malum est in bono et falsum in aliquo vero, ob communitatem formae cui sunt contraria; non ita tamen quod falsum fundetur in vero sibi contrario. — Denique si Deus est veritas, ipsi non ita falsum contrarie opponitur, quod in eodem subiecto possibilis sit falsitas; sed in apprehensione nostra habet contrarium: unde idola mendacia dicuntur opposita veritati divinae, in quantum falsa opinio de idolis contrariatur verae opinioni de unitate Dei. Ipse autem omnem veritatem et falsitatem comprehendit in essentia sua prout est mensura entium in eo quod sunt, et ratio cognoscendi universa quoque non-entia et mala et omnem falsitatem. Sed ut lectorem brevi oratione ad summa principia restituam unde priora verba deprompserim; ut ei regulam et viam certissimae veritatis et ab errore tutissimam in conspectu sistam; verbis divi Augustini solabor (Confess. l. X, c. 26): « Ubique Veritas praesides omnibus consulentibus te, simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. Omnes unde volunt, consulunt; sed non semper quod volunt, audiunt... ». (cap. 41) « Tu es Veritas super omnia praesidens, at ego per avaritiam meam non amittere te volui, sed volui tecum possidere mendacium; sicut nemo vult ita falsum dicere, ut nesciat ipse quid verum sit. Itaque amisi te, quia non dignaris cum mendacio possideri... ». (De decem chordis c. 8) « Si placeat tibi qualis est Deus, corrigeris et diriges in eam regulam cor tuum, a qua nunc alienus distortus es... ». (De Verbis Apost. Serm. XII, c. 2) « Gressus meos dirige secundum verbum tuum. Ego distortus sum a pondere iniquitatis, sed verbum tuum est regula veritatis. Me ergo distortum a me, corrige tamquam ad regulam, hoc est ad verbum tuum ».

LECTIO IX.

DE VITA DEI.

Argumentum. I. Quaestionis ratio. — II. Quid vita. — III. Deus est propriissime vivens et ipsa vita excellentissime. — IV. Deus est quodammodo omnium vita, et omnia in Deo vivunt.

I. Hoc in usu veterum sapientum redit, quaestiones componere non sine gravi et acuta dicendorum ratione, quam pauci cum noverint, succensent iisdem et meliora se acturos confidunt, si alia aliis anteponant. Prospicimus D. Thomam quaesisse de vita Dei *quo-*

niam intelligere viventium est: ac si exploratio divinae sapientiae lucem intimius praestet, et demonstrationis medium potissimum ut concludatur, Deum ita esse quod vivit, atque adeo vivere ut subsistat ipsa Vita, cuius tenui profusione nobiliora conditorum entium vivere comperiuntur, et mundum universum vita quadam perenni constare. Quanti facienda sit praesens consideratio, quam apte praecedentibus subiiciatur, neminem dubito fore qui iam certior non habeat. Exordio quaedam traduntur operi nostro praemittenda, quae viventium naturam communiter attinent, ex quibus planior intentae conclusionis demonstratio adstruetur.

II. Igitur ea proprie viventia sunt quae seipsa movent: quod tam evidenti experientia et communi assensione compertum est, ut probari non egeat: nam si in animantibus manifestior est vita, ex hisce libet hanc primam vitae notitiam arripere. Id in tantum est evidens, ut non modo animantia eousque reputentur vivere quousque se movent, et eo instanti a vita desinere, cum ab alio extrinseco tantummodo impelluntur; sed etiam quadam similitudine dicantur vita expertia vivere tamen, quae motum ex sese vel actionem quandam promere videantur: ita dicimus fontem aquae vivae, vivum argentum; et ob hanc analogiam plerique cum haeretici tum philosophi astra et materialia cuncta propriis vitae participationibus frui existimarunt. Profecto si totum universum ita unum corpus gereret, quod motus esset a movente intrinseco et substantialiter coniuncto, hic motus proprie vita omnium naturalium corporum haberetur. Quocirca ea princeps quorumlibet viventium conditio est, ut vel duabus constent partibus substantialiter et potentialiter, quarum una sit motrix, et altera patiens moveatur; vel sit forma subsistens quae secumferat proximiora agendi et patiendi initia, unde se prout est actu moveat secundum quod est in potentia; vel sit denique et in summo vitae ipsa forma, suum esse suaque operatio, cuncta movens, sed nesciat ipsa moveri. Propterea quaecunque ita consistunt ut sua natura moveantur tota aut in locum aut in qualitatem aut in recens esse, quaeque trahuntur aut impelluntur, ex orbe viventium gradiuntur. — Qua notione viventium statuta, consequitur modernulos philosophos materiarios spectaculum deterrimae ignorantiae de seipsis praebere, et contra fluminis ictum, idest contra omnium temporum, sapientum et rudium apertissimas praedicationes proruere, qui tam audacter *vitam* nominant fictionem meram, aut accidentalem quandam motuum naturalium ex materia et in materia occursantium varietatem. Quid plura audebunt? Cu-

piunt quoque vocem hanc vitae et viventium ab ore hominum et lexicis omnium idiomatum exulare! Revoca quaeso, lector, praeteritorum temporum memoriam ultimam ut inde huc repetas, quam verum undique sit tertia Geneseos mundi totius aetate, germinasse terram herbam virentem, et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum et secundum speciem suam, cuius semen in semetipso sit super terram: creasse Deum quinta aetate cete grandia et omnem animam viventem atque motabilem, et omne volatile in speciem et genus suum; quae crescerent et multiplicarentur: fecit quoque Deus bestias terrae iuxta species suas; hominem denique ad imaginem et similitudinem suam, qui piscibus maris et volatilibus coeli et bestiis, universaeque terrae praeesset (Gen. I). Ab hisce qui nunc positivistae dicuntur per antithesim eius quod intendunt, scil. scientiam perimere, parum distant permulti, qui vitam, saltem in graduum inferiorum viventibus, dicunt meram corpori vim accidentaliter sociatam. Nec poterunt talem tamque compertam differentiam a non viventibus probare cuncti, qui ignorant vel negligunt substantialem corporum constitutionem ex materia et forma. — Revera duo haec prae manibus tenenda sunt: primum, quod vita est in viventibus idipsum ac essentia substantiae, et vivere in primis est viventibus esse, quamquam nos accipiamus et nominemus viventia per exteriores proprietates motusque. Secundo, nisi unumquodque corpus sit una natura et substantia, quae formâ et materiâ constet ad unum esse iunctis, impossibile evadit corporeum ens quod se moveat. Praeterea primum vitae principium et prima se movendi ratio debet esse fons totius activitatis, ita ut ex eo unumquodque habeat vivere unde sortitur esse, immo ipsum vivere sit esse. Si namque essentia et esse dicit ordinem ad agere; ubi ergo est totalis agendi diversitas et praestantia, ibi oportet extare proprium et perfectius esse per suam propriam quidditatem, cum sola differentia rationis inter unum et aliud in his quae vivunt. Succedit quoque adspiciendum, viventia a non viventibus discrepare praesertim, quia omnes qualitates et communis naturae vires, uti calor, in viventibus non sunt propriae activitates aut passiones, sed vel instrumenta, ut puta ad digerendum alimentum; vel dispositiones organorum, uti ad sentiendum; vel tantum coaptationes obiectivae et materiales ad proprium vitae munus, veluti ad hoc ut homo intelligat; vel denique nulla prorsus exigentia requiruntur. Ex quo subit (etiam fatentibus materiae patronis) consideranda undequaque varietas mo-

tuum sive actionum in principio, processu et termino, tantaque partium in viventibus diversitas, colligatio et ordo in unum eundemque finem qui est perfectio et bene esse ipsius viventis. Sed ne plura insequar, denuo repetendum volo, haud posse contra materialistas vitam in substantiis corporeis certa probatione affirmari, nisi praemittatur systema unius verae philosophiae et scientiae theologicae velut potissimum instrumentum, quod est, materiae et formae.— Insideat ergo animis eorum qui naturas rerum non subvertere sed scrutari desiderant, ut ex his Deum intelligant, illa proprie viventia esse quae se ipsa secundum aliquam speciem motus movent, sive accipiatur motus proprie ut actus imperfecti et existentis in potentia, sive ut actus perfecti, cuiusmodi est intelligere et sentire; ideoque non vivere cuncta ea corpora, quibus non competit moveri nisi secundum quod sunt extra dispositionem suae naturae in accedendo ad eam vel ab ea recedendo, quaeque moventur a motore extrinseco vel generante qui dat formam, vel alterante, vel removente prohibens et huiusmodi. Insuper et illud mentibus defixum haereat vitae nomen depromptum esse quidem ab aliquo exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum seque ad operationem agere; impositum vero esse ad significandam substantiam cui convenit id secundum suam naturam, ita quod vivere nihil aliud est, quam esse in tali natura, et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto. Non diffitear tamen, quandoque vitam minus proprie sumi pro operationibus vitae, ex eo quod principia sunt in operantibus ut seipsos in tales operationes ducant. Ex quo, cum aliquorum operum insint hominibus non solum principia naturalia, sed etiam quaedam superaddita, ut sunt habitus inclinantes per modum naturae et facientes quasdam operationes esse delectabiles; contingit ut non modo distinguantur genera viventium ex diversitate potentiarum agentium; sed etiam circa hominem similitudine quadam vita dicatur illa operatio quae est ei delectabilis, ad quam inclinatur, in qua conversatur, et ordinat vitam suam ad ipsam: hunc sensum vult honesta vita, contemplativa et activa et similes. — In definiendo vitam diversi sumpsere conceptum vel specialiorem quorundam viventium, vel secundarium ut qui meram dispositionem compositorum et corruptibilium viventium tradat; peritiores quidam in immanentia actionis reponunt. At mihi notatum opus est: primo nuspiam a S. Thoma notionem vitae exhibitam esse per actionis immanentiam: secundo prima vitae notio et viventium a non viventibus discrimen est quoad esse principium

motus et actionis; immanentia vero actionis terminum signat, qui sit idipsum ac potentia et subiectum agens: tertio actiones communiter distinguuntur quoque in viventibus secundum immanentes et transeuntes; ita ut quamvis actio immanêns propria viventium appareat, tamen iis adaequata extensive et intensive non videatur, cur enim transiens vitalis per se non erit?: quarto igitur verius dicendum quod immanentia actionis sit proprietas consequens naturam et modum viventium, sicut ratiocinari quoad animal omnium perfectissimum. — Vix attigisse nunc iuvabit, quod ex bona philosophia iure supposuerim: videlicet esse quatuor genera viventium ex quatuor potissimum distribuendis modis movendi se, seque ad agentem ferre: at secundum differentias primas et essentiales, specierum trium ordo sub viventium communissimo genere immutabili confinio decretus viget; ita ut inferius consistant ea quae ideo commune nomen sibi proprium adsciscunt, vegetalia, se nutriendi et augendi et in similia eiusdem speciei generandi virtute pollentia; secundum et altiorem locum animantia obtinent quae praeter communissimas vires in perfectiorem suae substantiae agendi et efficiendi rationem velut instrumenta evehuntur; potentiis alia plura et distantia sentiendi et quodammodo ad se prehendendi aut illa adeundi; metam prae omnibus tenet homo, qui tam nobili forma essentiaque structus est ut omnem materiam supervincere possit intellectu et voluntate in omnia portendens, propiusque sui conditoris imaginem tenet. Cuius multiplicitatis ratio est, primum ex graduata excellentia formae supra materiam, quam paulo superius memoravi, secundo et consequenter ob immanentiorem usque adeo actionem; tertio et potissimum adiicitur, ex eo quod in tantum aliquid se movet, in quantum ex se sibi principium agendi sortitur. Iamvero in quamlibet actionem conspirant finis forma et agens; ita ut viventium prima et infima delimitatio habeatur, quae se movent quin agantur efficienter, tamen et finem particularem a natura praefixum et formam determinatam suscipiunt; superiora ideo sistunt, quae amplius agendi formas saltem particulares motuum et actionum propria activitate consequuntur in finem quem iis naturae artifex particularem indixerit. Quapropter maxime naturam viventis homo possidet, utpote qui ex se agit, et quemcumque finem agendi et quamcunque formam sibi determinat, affectus naturaliter sola inclinatione ad bonum universale.

Haec quae de natura et diversitate viventium commemorationi subiecerim, nostro usui erunt, ut Deum vivere et Ipsam vitam

esse non modo instruamur fide, sed etiam aptissimis rationibus exploremus. Utinam lectores pensent intelligantque, quibus credendum et a quibus cavendum sit, utrum divo Thomae tam profunda et solidissima tradenti, an aliis qui a tanto ecclesiasticae theologiae antistite animos distulerint, quibus nec quid dicerent, nec quid facerent, quicquam unquam pensi fuit.

III. *Deus est vivens et ipsa vita.* Adeo verum certumque est in Deo vitam propriissime reperiri, ut nullus philosophus vel haereticus hanc ei denegaverit, eo ipso quod existere fateretur. Gentes etiam quantavis ignorantia et superstitione cultum agerent, Deosque materiales fingerent, tamen recursante natura Deum, universi principem, vita et mente praestantissimum habuere. Ceterum libet non tam quid incerti decernere, quam firmissimam consensionem divinis ornare eloquiis, ut notio expoliatur. Itaque Scripturae unum verumque Deum saepissime ut Viventem a falsis diis secernunt et summis efferunt laudibus. Unde regi Babylonio Daniel inquit: (Cap. ult.) « Non colo idola manufacta sed Deum viventem ». Qui, rex cum obiiceret draconem quoque vivere, respondit: « Dominum Deum meum adoro, quia ipse est Deus vivens, iste autem non est Deus vivens »: indicabat scilicet vero Deo competere vitam a seipso et perfectissimam. Idipsum asserit ore suo ius vitae sibi absolutissimum vindicans Deus (Deut. XXXII, 40; Num. XIV, 28): « Vivo Ego in aeternum ». Cui Psaltes per emphasim canit (Ps. LXXXIII, 2): « Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum ». Quare filius Dei carnem indutus repetit (Ioh. XIV, 6): « Ego sum via veritas et vita ». Et superiori tempore iam alloquens turbas tradiderat rationem (V, 26): « Sicut pater habet vitam in semetipso; sic dedit et filio habere vitam in semetipso ». Honor et gloria regi saeculorum et immortali undique locorum et temporum repetenda est divo Paulo conclamante. Et ideo beati coelorum incolae visi auditique sunt Iohanni, cum adorarent Viventem in saecula saeculorum (Apoc. V, 14); quibus echo reddit ecclesia militans, dum credit ac confitetur unum esse Deum verum et vivum (Conc. Vat. Sess. VII, c. 1); cunctaeque preces desinunt in Deum qui vivit et regnat in saecula saeculorum.

Catholica veritatis traditio tota est in hanc Dei perfectionem intenta. Origenes (in Ioh. to. III): « Vivo ego, dicit Dominus. Cum proprium vivere penes solum sit Deum, qui solus habet immortalitatem, nullo vivente praeter Deum, immutabilem et inalterabilem vitam habentem ». Iustinus martyr (Dial. cum Triphone):

« Anima vitam participat quoadusque eam Deus vult vivere... Non enim ei per seipsam vita est, sicut per seipsum Deo ». Epiphanius (Haer. 64, n. 18): « Quale est id quod agit, tale id efficere necessario solet, quod ab eo producitur. Atqui Deus et immortalitas est et vita et incorruptio; homo vero Dei opus est ». Quorum trium patrum coëunte doctrina, colligimus primum vivere Deum proprie ac si solus immortalitatem habeat, extra quem et sine quo nihil vivit: secundo, eatenus extra Deum aliquid vivere, in quantum a Deo vitam participat, quasi ex fonte rivus; ex eo quod Deo per seipsum vivere convenit: tertio, perinde vivens est Deus, ut quidquid per seipsum immediate faciat, id incessabili vita frui necessum sit. — Altiora petens Cyrillus Alexandrinus divinitatem Filii adprobat ex eo quod vitam habet in semetipso, et vita est vitae largitor (in Ioh. c. VI): « Solus ergo Unigenitus vita est secundum naturam, nec proinde inter creaturas collocabitur, sed ad Genitoris sui evehetur naturam. Vita enim quoque est secundum naturam suam pater... (Dial. V, de Trinit.). Animadverte igitur nos in Deo Patre vivere et moveri et esse. Vitae autem largitor non alius fuerit quam Filius ex ipso genitus, qui cum Patris proprietatibus clareat et vitae naturalis sit germen vivificum, vitam ceu proprium bonum indit iis qui eo indigent ». — Dionysius graecorum patrum antecessor, (de Div. Nom., c. 6) inter plura haec habet: « Vita divina est per se vitae vivificatrix et effectrix; et omnis vita vitalisque motio est ex vita, quae est supra omnem vitam et omne principium omnis vitae ».

Graecis latini congruunt, inter quos eminet S. Augustinus cuius haec tradam (Confess. I, 6): « Tu Domine semper vivis et nihil moritur in te... Tu facis nos Domine cui esse et vivere non aliud atque aliud est; quia summe esse et summe vivere idipsum es... (III, 6) Tu es vita vitarum ». — Marius Victorinus afer in libris adversus Arium, a primo ad quartum indagavit plures de hoc argumento rationes, qui tamen saepius Platoni propinquior clementiorem desiderat lectorem. Pauca depromam: « Vita enim logos et intelligentia logos processit in substantiam eorum quae sunt intellectualium et hylicorum. Aeterna vita Filius elucescentia est paternae vitae ex sua vita quae sibi et aliis est vis vivendi. Vita autem non coepit quia a se sibi semper est; unde nunquam desinit, et infinita semper est, et per omnia et in omnibus ». Ubi iam indicare videtur ex Platone vitam in omnibus rebus a Deo conditis reperiri: quod intelligendum est christiano more, non quasi

cuncta substantialiter vivant, sed in quantum, aut vivant pro quibus inanima existunt, iisque tota in commodum subiiciuntur; aut in seipsis germina plurium viventium contineant, foveant atque in lucem emittant: id enim recentioribus inventis est probatissimum; cuius una summaque ratio est, quia cum ex supervivente auctore et viventibus promanent rationibus omnia coelestia et terrena, plus minusve participia vitae esse oportuit.

Ratio cum sibi tum hisce divinarum sententiarum testibus subnixa facillimo argumentabitur gressu, quod intenditur. Cuique enim prout inest ex sese agendi principium, vitae opera, vim et substantiam convenire necesse est. Atqui secundum omnia agendi principia Deus ex sese agit, ita ut sit non modo ipsa vis agendi, sed sibi ipsi forma, finis et operatio. Ergo non solum in Deo propriissime vita est, sed ipse est sua vita. Processio ratiocinationis huius firmatur tum ex praehabita doctrina circa divinam sapientiam, tum proximius ex praemissa vitae notione. Religat pro suo lubitu quisque, cum vivere dicantur aliqua, secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota, quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo vitam reperiri: unde quaedam et infima vivunt, quia se movent solummodo quantum ad *executionem* motus sive actionis, determinatis a natura sibi forma et fine; quaedam ulterius movent seipsa non solum habito respectu ad efficientiam motus, sed etiam quantum ad formam sensibus acceptam, et usque adeo perfectius vivunt quo perfectiorem virtutem sensitivam habent, fine naturaliter imposito, ad quem instinctu naturali cientur; perfectius adhuc rationalia vivunt, in quorum potestate servatur exequi opus, formam acquirere, et finem sibi quemcunque statuere secundum quod cognoscunt proportionem finis et eius quod est ad finem, et unum in alterum ordinant: idcirco plura et diversissima varietatibus infinitis peragunt per intellectum et voluntatem, cui tamquam instrumenta potentiae sensitivae et mediantibus his organa ad exequendum quidquid libuerit subserviunt. Attamen cuicunque creaturae intellectuali quantumvis excellenti, quaedam a natura praestituuntur, scilicet prima principia, circa quae non possunt aliter se habere, et ultimus finis, quem non possunt non velle; ideo quantum ad hoc ab alio moventur. Illud igitur cuius sua natura est ipsum eius intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus, qui idcirco habet vitam perfectissimam et sempiternam. — Nec quidpiam facessit contrarium, quod proprie

vivendi principium Deo non insit, prouti videmus in compositis fieri: nam si Deus est ipsum suum esse et suum intelligere; ita est suum vivere ut proprie non habeat vivèndi principium. Atque ob eandem rationem neque dicendus est se movere, nisi per quandam similitudinem, quod, sicut motus est actus mobilis in transeuntibus, ita actio immanens est actus agentis, licet motus sit actus imperfecti sed actio sit actus perfecti, nempe existentis in actu. Ubi lectorem rursus admoneo, dici viventia ea quae se movent, non primo et universaliter quia se ducunt ex potentia in actum, seque perficiunt actu immanente; verum habeatur haec loquendi consuetudo quoad nos, cum praecisa et aptissima vitae ratio insideat substantiae, quatenus agit ex se quin exterius ut patiens afficiatur. — Demum evidenter arguendus esset, qui in Dei vita disquireret opera vegentium et sensilium: ista enim reperiuntur ex eo quod vita recipitur in natura corruptibili, quae indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem individui. Intellectualibus inest perpetuum et immutabile esse quod operibus intelligendi et volendi perficitur, aut in sua manet perfectione. Analogia quadam vix licebit asserere intellectualia quodammodo se gignere, cum reditu in seipsa se comprehendunt et sic intelligibiliter se pariunt; nutriuntur cibo levissimo, scilicet veritate, et succrescere videntur operibus extra se efficiendis protensione quadam suae activitatis suique esse. Deum ergo sic vivere et vitam profitemur, ut se in Deum digesserit (iuxta Zenonem Veronensem, Serm. I) seque ipsum, idest Verbum suum consubstantialem edat in splendoribus aeternitatis. Hic auctor inquit: « Deus noster qui se diligit in Deum, Pater suo manente integro statu, totum se reciprocavit in Filium, ne quid sibi derogaret. Denique alter in altero exultat cum Spiritus Sancti plenitudine ». At vix poterunt meliori nota duci verba Lactantii, cum ait (Lib. I Institutionum, c. 7): « Deum se procreare ante omnia »; et illa Marii Victorini (Lib. II adv. Arium): « Ipse parens omnium a se sibi esse tribuit, prima substantia ». Mitto etiam ut liceat analogico uti sermone, Deum contemplatione suimetipsius et intuendis rationibus suae imitabilitatis nutriri, creatione rerum et praesentissima in omnibus et in immensum substantia augescere, impermixte et immutabiliter subsistentem.

IV. Augustini recitavimus sententiam qua Deus vita vitarum appellatur; quia videlicet *omnia in Deo sunt vita*. Omnia enim quae per Ipsum facta sunt in Ipso vita erant (Ioh. I). — In Deo quidem intelligere est vivere; quidquid ergo intelligitur, non modo

est in Deo ut intellectum, sed est etiam eius vita. Libet Augustinum referre (de Genesi ad litteram, Lib. 2, c. 5): « Eo ipso quod scriptum est, fiat firmamentum, haec ipsa dictio Verbum est Patris, Unigenitus Filius, in quo sunt omnia quae creantur, etiam antequam creentur; et quidquid in illo est, vita est, quia quidquid per eum factum est, vita est et vita utique creatrix. Quia ergo nihil creari posset, cuius creandi ratio, si tamen ratio recte dicitur, non in Dei Verbo Patris coaeterno coaeterna vita viveret; propterea Scriptura priusquam insinuet unamquamque creaturam eo ordine quo conditam dicit, respicit ad Dei Verbum, prius ponens: et dixit Deus, fiat illud. Non enim invenit ullam causam rei creandae, quam in Verbo Dei non invenit creari debuisse ».

Amplius vivere omnia in Deo non uno sensu poterit sumi: uno modo in quantum continentur et conservantur virtute divina, sicut dicimus ea esse in nobis quae sunt in nostra potestate: sic ergo in Ipso vivimus, movemur et sumus (Actuum XVII, 28). Alio modo dicuntur res esse in Deo, sicut in cognoscente per proprias rationes, quae non sunt aliud in Deo ab essentia divina; quapropter non sunt motus sed vita. Tali quidem respectu omnia in Deo vivunt divinâ vitâ, quamquam in seipsis non vivant: nam exemplata conformia sunt exemplari secundum rationem formae, non autem secundum modum essendi, velut domus in mente artificis. Attamen si considerentur rationes et exemplaria rerum prout aliquando futura sunt; impulsum quemdam divinae voluntatis quasi motum ex se habent ut ad existendum in seipsis prodeant, velut creatrices essentiae. Omnia igitur quandoque futura bona, sunt in Deo viventia, et in quantum rationes bonorum intelliguntur a Deo, et in quantum sunt principia vitalis operationis: mala autem licet intelligantur a Deo, tamen nec propriis rationibus vivunt.

Quae cum ita se habeant, facile determinabitur utrum res sint verius in Deo an in seipsis. Primum in hoc advertitur quod si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma omnibus modis; verius essent res naturales in mente divina per suas ideas quam in seipsis. Secundo cum de ratione rerum naturalium sit materia, eaedem verius esse habent *simpliciter* in mente divina quam in seipsis; quia ibi esse increatum, at in seipsis creatum esse habent. Verum esse hoc et illud, utpote homo vel equus, idest quantum ad propriam naturam, verius in seipsis subsistunt quam in mente divina; quia ad veritatem hominis vel equi pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina. Idcirco sicut

domus nobilius esse habet in mente artificis quam in materia, sed tamen verius in materia domus est, et in actu; ita concludendum erat de rebus secundum proprias naturas, quae in mente divina sunt veluti in potentia conditoris, et per creationem actu subsistunt.

Haec lector habeto de vita Dei omniumque vita in Deo, quae mentem reduxisse videbuntur ad priora disputationis huius, quam hucusque de divina sapientia conteximus.

LECTIO X.

EXERCITATIO DIALECTICA IN ARGUMENTUM PRAECEDENTIS DISPUTATIONIS DE SAPIENTIA DEI.

Obiectio I. Scientia est habitus. Atqui in Deo non est habitus. Ergo nec scientia.

Resp. *Dist. M.* Scientia secundum modum quo est in creaturis, *concedo;* ex sua intrinseca ratione, *nego.* – *Concedo m.; nego conseq.* etc.

Obiectio II. Atqui neque ut actus scientia potest esse in Deo. Ergo etc. — *Prob. m.* Scientia est cognitio conclusionum ex principiis. Atqui nihil causatum est in Deo. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Scientia quae ex imperfecta ad perfectam cognitionem ducitur est cognitio causata ex principiis, *concedo;* scientia perfecta simpliciter, *nego.* – *Concedo m.;* vel *Dist.* Nullus actus proprie causatur in Deo, *concedo;* actus, in se quidem simplex non versatur circa plura ex quorum uno aliud notum efficiatur, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio III. Atqui nec scientia per modum simplicis actus potest esse in Deo. Ergo etc. — *Prob. m.* Scientia est aut universalis aut particularis. Atqui in Deo non est universale nec particulare. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Scientia subiective inspecta, *nego;* obiective inspecta est universalis aut particularis, *subd.;* scientia pluribus actibus constituta et adaequata scitis, est universalis vel particularis, *concedo;* scientia unico eminentiori actu constituta, *nego.* – *Concedo m.; nego conseq.*

Obiectio IV. Atqui nec scientia uno eminentiori actu constituta potest esse in Deo. — *Prob. m.* Omne sciens redit ad essentiam suam. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Sciens redit, id est subsistit in essentia sua et se intelligit, *concedo;* sciens omne redit, id est mediante aliquo actu vel specie, *subd.;* sciens quod aliquando sit in potentia, *concedo;* quod est ipse actus, *nego.* – *Contradist. m.* Deus non redit mediante actu et specie aliqua, *concedo;* Deus non redit, videlicet non est in seipso nec se intelligit, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio V. Atqui Deus seipsum non intelligit. Ergo etc. — *Prob. m.* Deus seipsum non intelligit nisi comprehendat. Atqui absurdum est Deum comprehendi. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Deus non intelligit se nisi cognoscat seipsum quantum cognoscibilis est, *concedo;* nisi proprie dicta comprehensione actu intelligendi se includat, *nego.* – *Contrad. m.* Absurdum est quod intellectus suus sit aliud quam ipse et capiat et includat seipsum, *concedo;* quod nihil sit sui quod lateat ipsum, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio VI. Atqui absurdum est Deum intelligere seipsum ita quod nihil sui lateat. Ergo etc. — *Prob. m.* Divina substantia nulla operatione adaequari potest. Atqui intelligere est operatio quaedam. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Substantia divina nulla operatione quae sit aliud ab ipsa potest adaequari, *concedo;* nulla operatione quae sit ipsa substantia, *nego.* – *Dist. m.* Intelligere divinum est operatio transiens, *nego;* est operatio immanens, *subd.;* intelligere divinum est operatio quae est subsistens, *concedo;* est operatio non subsistens, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio VII. Atqui impossibile est quod intelligere divinum sit ipsum esse subsistens. Ergo etc. — *Prob. m.* Esse divinum comprehendit causaliter alia. Atqui impossibile est Deum alia a se intelligere. Ergo etc.

Resp. *Concedo M.* – *Dist. m.* Impossibile est Deum alia a se intelligere in ipsis, *concedo;* alia a se nisi in seipso, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio VIII. Atqui Deus alia a se neque in seipso intelligit. Ergo etc. — *Prob. m.* Sic, Deus intelligeret res sicut sunt in seipso. Atqui longe aliter sunt in sua natura quam in Deo. Ergo Deus alia a se non intelligit in seipso.

Resp. *Dist. M.* Deus intelligeret res, *sicut,* id est eo modo cognitionis ex parte cognoscentis, sunt in seipso, *concedo;* sicut ex parte rei cognitae, *subd.;* tantum sive exclusive, *nego;* et simul cognosceret secundum esse quod habent in cognoscente ac secun-

dum esse quod habent extra cognoscentem in sua natura, *concedo.* – *Dist. m.* Longe aliter disparate sunt in sua natura quam in Deo, *nego;* longe perfectius, ita ut essentia divina possit accipi ut propria ratio uniuscuiusque, *concedo.* – *Nego conseq.*

Obiectio IX. Atqui Deus non potest cognoscere res alias ita ut essentia divina sit propria ratio uniuscuiusque. Ergo etc. — *Prob. m.* Sic esset cognoscere effectus per habitudinem causae. Atqui repugnat Deum cognoscere res secundum habitudines causarum. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Sic esset cognoscere per causam quasi prius cognitam discursive, *nego;* sic esset cognoscere multa in aliquo uno comprehensive, *concedo.* – *Dist. m.* Repugnat Deum cognoscere res incognitas per habitudinem causae prius cognitae, *concedo;* repugnat Deum unica comprehensione, effectus causarum creatarum aut suiipsius in ipsis causis et in seipso contueri, multo melius quam nos discurrendo cognoscamus, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio X. Atqui repugnat Deum uno actu comprehensivo intelligere alia in seipso. Ergo etc. — *Prob. m.* Deus in seipso comprehensive non intelligit nisi in quantum scientia Dei ponatur causa rerum quarumlibet. Atqui falsum est scientiam Dei esse causam rerum quarumlibet quas Deus intelligat. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Deus in seipso non comprehendit, nisi scientia Dei sit mensura aut ratio omnium intelligibilium, *concedo;* nisi scientia Dei sit causa rerum ut sint, *subd.;* scientia, adiuncta sibi voluntate, *concedo;* quin scientia sit ex se causa, *nego.* – *Dist. m.* Falsum est scientiam Dei causare omnia quae Deus scit, *concedo;* falsum est scientiam Dei cum adiuncta sibi voluntate, *subd.;* ut sint res secundum quod sunt in scientia (per voluntatem consequentem vel antecedentem), *concedo;* ita ut sint res ab aeterno sicut aeterna est scientia Dei, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio XI. Atqui Deus alia a se non intelligit nec in quantum scientia approbationis eas comprehendat. Ergo etc. — *Prob. m.* Alia a Deo scibilia sunt entia et non entia. Atqui absurdum est Deum comprehendere sua scientia approbationis entia et non entia. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Alia a Deo sunt entia et non entia actu sed futura aut praeterita vel possibilia, *concedo;* sunt scibilia per se, non entia omnino, *nego.* – *Dist. m.* Absurdum est Deum comprehendere in scientia approbationis quae futura aut praeterita, non praesenti tempore sunt, *nego;* quae nunquam absolute vel condi-

tionate futura, *subd.;* absurdum est approbationis scientia comprehendi, *concedo;* absurdum est comprehendi scientia simplicis intelligentiae, ad hoc ut esse possint quae nunquam futura sunt, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio XII. Atqui nequit admitti Deum cognoscere scientia approbationis quae aliquando sunt. Ergo etc. — *Prob. m.* Inter ea quae aliquando fiunt, sunt mala. Atqui absonum est in Deo aut in eius approbatione esse mala. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Inter ea quae aliquando fiunt, sunt mala id est sunt entia quibus accidant mala seu privationes, *concedo;* sunt mala seu res malae per essentiam, *nego.* – *Dist. m.* Absurdum est in Deo esse mala, *concedo;* esse in scientia approbationis, *subd.;* in scientia electiva eorundem, *concedo;* in scientia permissiva mali in bono, per quod tantum cognoscat malum, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio XIII. Atqui Deus non potest cognoscere comprehensiva scientia tum electionis tum permissionis alia a se. Ergo etc. – *Prob. m.* Alia a Deo sunt singularia. Atqui singularia cuncta non sunt intelligibilia. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Alia a Deo sunt singularia quorum individuationis ratio in Deo praehabeatur, *concedo;* quorum singularitatis principia non sint a Deo, *nego.* – *Dist. m.* Singularia materialia non sunt nisi sensu cognoscibilia, *nego;* non sunt intellectu cognoscibilia, *subd.;* intellectu cognoscente per abstractionem, et in quantum abstractio fiat, *concedo;* nec intellectu cuius species intelligibilis sit per seipsam principium existens omnium principiorum quae intrant in compositionem rei, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio XIV. Atqui Deus per speciem sui intellectus non potest singularia extra se cognoscere. Ergo etc. — *Prob. m.* Singularia sunt infinita. Atqui infinita non sunt intelligibilia. Ergo Deus non intelligit singularia.

Resp. *Dist. M.* Singularia in materialibus, *nego;* in spiritualibus creaturis sunt futura infinita, *concedo.* – *Dist. m.* Infinita non sunt intelligibilia per modum infiniti, id est ut iuxta ordinem partium enumeretur pars post partem, *concedo;* infinita non sunt intelligibilia nec quoad essentiam eorundem per adaequatam speciem comprehensivam simul totius infiniti, *nego* (brevius: non sunt pertransibilia, *concedo;* non sunt ulla specie comprehensibilia simul a Deo, mensurante illorum essentiam, *nego*). – *Nego conseq.*

Obiectio XV. Atqui singularia cuiuslibet generis quocumque modo non sunt intellecta a Deo. Ergo etc. — *Prob. m.* Singularia

plura sunt contingentia. Atqui scientia Dei non est contingentium. Ergo non singularium. Ergo non infinitorum. Ergo nec malorum nec non-entium. Ergo non est causa rerum. Ergo non propria. Ergo nec aliorum a se. Ergo nec suiipsius. Ergo nulla. — Et supposito quod huic argumento concedatur M. et negetur m., *Prob. m.* Quidquid Deus sciat, necessarium est esse. Atqui repugnat contingenti futuro esse necessarium. Ergo scientia Dei non est futurorum contingentium.

Resp. *Dist. M.* Quidquid Deus scit necessarium est esse secundum quod subest scientiae Dei, *concedo;* necessarium in seipso, *subd.;* quidquid sciat Deus per scientiam quae causet dispositionem inhaerentem scitis, *concedo;* per scientiam quae nonnisi immediate ipsum praesens esse contingentium intueatur, est futurum necessario, *nego.* – *Dist. m.* Repugnat contingenti futuro esse necessarium, antequam sit et in sua causa, *concedo;* habere causam primam necessariam et contingentem proximam cui intrinsecus cooperetur quin praemoveat, et esse necessario dum est, *nego.* – *Nego conseq.*

DISPUTATIO II.

DE VOLUNTATE DEI.

Omnia quae sunt vel esse quomodolibet possunt, non minus a Dei voluntate quam a Divina sapientia pendent: quinimo haec imperantis principii rationem habet circa ea quae convenire ratio proposuerit. Quare communiter affirmari solet quod si intellectus pro suo munere habet proponere voluntati bonum prosecutione dignum vel malum fugiendum, et sic quodammodo speciem actibus determinare; proprium voluntatis est omnibus quodammodo praeesse, et ceteras quascunque vires in agendum movere, tamquam primi et universalis agentis. Ideo cum mens nostra versetur circa considerationem Dei prout principium supremum et virtute immediatum est in omnibus agentibus creatis, ac praesertim in rationali creatura; exigitur iam ut de divina voluntate disputetur: quod argumentum plurium lectionum decursu enodabitur usque ad amorem, iustitiam et misericordiam denique ad beatitudinem Dei.

LECTIO I.

Argumentum. I. Deus est sua voluntas. — II. Ipse suae voluntatis obiectum proprium. — III. Naturale, necessarium. — IV. Ratio unica omnium aliorum quae velit.

Ut haec singula propriis rationibus concludantur, esto veritas et principium: in Deo eadem propria ac formali ratione, qua est intellectus sui aliorumque respectu, debet intrinseca proportione admitti quidquid intellectivum subiectum et intelligendi operationem consequitur.

I. Iure merito simul fides et ratio concludit, haberi in Deo voluntatem. Fides, inquam, eloquitur innumeris divinarum Litterarum chartis de divina voluntate; ex quibus ad instar speciminis proferatur, quod « Dominus omnia quaecumque voluit, fecit in coelo et in terra.... nihil potest suae resistere voluntati; et semper secundum diversos effectuum gradus probanda quae sit voluntas Dei bona, beneplacens et perfecta: quippe elegit nos ante mundi constitutionem; et haec est summa voluntas Dei, sanctificatio nostra, ita quod nobis orandum sit, ut fiat voluntas Dei sicut in coelo et in terra; utpote qui neminem vult perire, sed vult omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire ». — Pulchre haec quae selegimus consideranti, se offerunt inspicienda plurima: scil. non solum quod reapse voluntas Dei sit, verum et propria voluntatis actio quae est eligere: secundo quod Deus plura velit, bona quidem omnia, sed quaedam ordinis naturalis, quaedam conferentia gratiam et supremam beatitudinis perfectionem: tertio innuitur satis aperte, quod divina voluntas non eodem modo, ratione effectuum se habet quoad ceteras creaturas, ac quoad humani generis bonum: quarto relate ad creaturas suâ praeditas libertate, ita Deus bona vult, quod eaedem cooperentur consentiendo et exequendo: quinto denique notari debet, quomodo proponatur hic distinctio quaedam divinae voluntatis, quae tam celebris evasit inter theologos: nempe aliam voluntatem esse quae infallibiliter impleatur, et actu aliam quam de facto non impleri certissimum est. Prae ceteris Patrum testimoniis unum iuvat S. Irenaei (l. I. c. 12): « Deus simul ut cogitavit, perficit id quod cogitavit: et simul ac voluit cogitat hoc quod voluit: tunc cogitans cum vult, et tunc volens cum cogitat:

cum sit totus cogitatus, et totus sensus et totus oculus, et totus auditus, et totus fons omnium bonorum. » Agit hic S. Pater contra doctrinam Ptolomaeorum, qui ponebant Bythum incomprehensibilem et invisibilem, sempiternum et ingenitum, infinitis temporum saeculis in summa quiete et tranquillitate fuisse: duas autem dispositiones habere Ennoeam et Thelesin. Primo enim mente concepit quiddam emittere (sicut dicebant), deinde post voluit: quasi non essentialiter et simul insit Deo sapientia et voluntas. — Praeterea L. II, c. 31 agens contra haereticos Valentinianos qui se spirituales esse dicebant, Demiurgum vero animalem, respondet: « Sive (quod solum est verum quod et per plurima ostendimus, velut liquidissimis ostentionibus). Ipse (Deus) a semetipso fecit libere et ex sua potestate, et disposuit et perfecit omnia; et est substantia omnium voluntas Eius (id est, a voluntate Eius omnia habent non solum quod sint, sed quod talia et talia sint); condens omnia verbo virtutis suae, et omnia aptavit et disposuit sapientia sua: Ipse fabricator, Ipse conditor, Ipse inventor, Ipse factor, Ipse Dominus omnium. » — Dein l. II, c. 34 ait: « Deo itaque vitam et perpetuam perseverantiam donante (loquitur de vita et perseverantia quae secundum Dei gratiam datur, in §. 3) capit, i. e. possibile fit et animas primum non existentes dehinc perseverare; cum eas Deus et esse et subsistere voluerit. Principari enim debet et dominari voluntas Dei: reliqua autem omnia huic cedere et subdita esse et in servitium dedita ». Hanc perpetuam Ecclesiae catholicae traditionem de divina voluntate cum absoluta, tum libera, tam sancta et iusta in omnibus, tum magnis tum minimis quae in mundo fiant; solemniter Concilium Vaticanum profitetur contra novos Epicureos et Marcionitas, qui materialistae vel idealistae dicuntur (Sess. 3, c. 1): « Deum intellectu et voluntate omnique perfectione infinitum..... qui liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam... et universa quae condidit Deus, providentiâ suâ tuetur atque gubernat... (Can. I. 5). Si quis Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum, anathema sit ».

Hisce ad credendum propositis et fide manentibus, veritas eadem gravissimi momenti pro nostra expectatione in futurum et conditione in praesenti, theologo propriis rationibus superest exploranda.

Ex hoc enim quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens. Ista consequentia rite et acute consideretur. 1. Nam bonum in-

tellectum est proprium obiectum voluntatis: oportet ideo, quod bonum intellectum, in quantum huiusmodi, sit volitum. Atqui intellectum dicitur ad intelligentem. Necesse est igitur, quod intelligens bonum, in quantum huiusmodi, sit volens. Atqui Deus perfecte intelligit bonum, sive ens simul cum ratione boni. Est igitur volens. — 2. Illud quod consequitur omne ens, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens. Atqui cuilibet enti convenit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, in eaque consistere quantum fieri possit; unicuique tamen secundum suum modum. Hoc igitur primo Enti, Deo scil., deesse non potest. Atqui intelligenti naturae proprius appetendi et consistendi in sua perfectione modus est secundum voluntatem. Ergo inest Deo voluntas, qua placet sibi suum esse, et sua bonitas. — 3. Secundum ordinem agentium est ordo formarum quibus agunt et finium. Ergo primo agenti competit agere secundum formas activas universales, in finem universalem, et universaliter cuncta primo movere. Atqui istae conditiones intrinsece praesupponunt voluntatem in eo quem circumstant. Ergo Deus est volens. — 4. Demum intimior conclusionis ratio a priori haec adeatur: quia proprium subiectum voluntatis est aliqua natura, quatenus intellectiva. Nam intellectus actu est per suam formam intelligibilem, sicut res naturalis actu constituitur per suam formam. Atqui res quaelibet ad suam formam naturalem hanc habitudinem secumfert, ut quando non habet ipsam, tendat in eam; et quando habet, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae: quae quidem habitudo ab bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Ergo et quaelibet intellectualis natura importat ad bonum apprehensum intelligibili forma similem habitudinem; ut scilicet quiescat in illo cum habet, et quaerat ipsum seu tendat in ipsum quoadusque non habeat. Iamvero haec inclinatio aut quies propria naturae intellectualis circa id quod bonum sibi apprehenditur, pertinet ad illam specialem potentiam quae nuncupatur voluntas. Ergo in quolibet habente intellectum est voluntas. — Adhuc in huiusce processus evidentiam notetur discrimen multiplex inter appetitum naturalem et animalem, qui dividitur in rationalem et sensitivum. Differunt namque primo, quia animalis est speciale genus potentiarum animae; naturalis vero communis est omnibus. Secundo, naturalis consequitur rationem formalem rei absolute; animalis vero sequitur naturam, in quantum apprehensiva est. Tertio id fit, quia naturalis est actu ex

sola natura; animalis vero non potest exire in actum nisi ex apprehensione. Quarto, appetere naturaliter non est actus elicitus, sed ipsa inclinatio huius ad hoc; appetere autem animaliter est operatio; videlicet actus secundus. Quinto, appetitus naturalis est ad unum; animalis vero ad multa, iuxta multitudinem bonorum, quae apprehenduntur. Sexto, naturalis appetitus est rei, quia conveniens illi particulari potentiae appetenti; animalis vero est rei, quia conveniens toti seu supposito. Septimo, naturalis appetitus actu inest rei ab alio; animalis vero ex se: quia bonum movet in quantum apprehensum a seipso appetente, et non ab alio. Ex his liquet iam, quidquid appetitur non quatenus apprehensum, ad naturalem; quidquid autem appetitur, quia apprehensum, ad elicitum actum appetitus sensitivi aut intellectivi esse referendum. Unde apprehensio ipsa dupliciter potest appeti: primo naturali appetitu, in quantum intellectus naturaliter inclinatur in hanc perfectionem suam quae est res apprehendere; secundo rationali appetitu, et sic a voluntate appetitur, tamquam aliquod bonum apprehensum; v. g. si consideretur quam excelsum et optimum sit videre Deum aut intelligere coelestium naturas. Ex hac veritate manifeste conseratur, quod appetere actu elicito sequitur apprehensionem, sicut appetere naturaliter sequitur naturam aliquam, etiam imperfectissimam. At cognoscere est cognoscentem esse actu cognitum, et omne esse est secundum aliquam formam. Ergo hoc esse, quod est cognoscere, est secundum formam cognoscibilem actu in genere cognoscibili. Hinc aliud sistitur, quia formam intelligibilem constituere intellectum in actu, est constituere ipsum in esse rem apprehensam; et ideo a forma intelligibili ad rem apprehensam optime concluditur, in quantum forma intelligibilis constituit intellectum esse ipsum cognitum in hoc genere. Ultimo, cum omne esse appetitio comitetur, et proportionaliter quale esse, talis appetitus; oportet duplicem appetitum ponere et proportionaliter. Ergo, quia primum genus essendi consistit in esse per modum actus primi, secundum autem reponitur in esse per actum secundum, qui est apprehendere; ideo appetere appetitu sequente esse naturale, non est actus secundus, sed mera inclinatio; appetere autem appetitu sequente esse consistens in cognitione, est actus secundus elicitus a virtute appetitiva, quam exerit natura in quantum specie cognitrix est.

Modo elucet, quod voluntas Dei non est aliud quam sua essentia, sive accipiatur pro facultate, sive pro ipsa elicita operatione. Hoc quatuor praecipue mediis confirmatur. 1. Deo enim convenit

esse volentem in quantum est intelligens. Est autem intelligens per essentiam suam, ita ut intelligere sit ipsum esse. Est igitur voluntas Dei ipsa eius essentia, et velle non est aliud quam esse suum, sola ratione discernendum. 2. Non secus ac intelligere etiam velle est pura subiecti perfectio, in agente manens. Atqui esse divinum secundum se perfectissimum nullam superadvenientem perfectionem admittit. Ergo divinum velle est esse divinum et ipsa deitas. 3. Eo vel magis quod principium operandi et actio convenit alicui agenti, secundum quod est in actu. Cum igitur Deus essentialiter sit actus purus et completissimus, supereminens, et simul comprehendens cuiuscunque operationis rationem; oportet Deum esse volentem per essentiam suam, i. e. essentiam divinam et velle omnino identificari. 4. Demum inconveniens accedit, nisi hoc ponatur; scil. sequeretur voluntatem advenire Deo, quasi accidens subiecto, et divinam substantiam comparari ad ipsam, quasi potentiam ad actum. Non est igitur possibile, quod divina voluntas et velle sit aliquid additum divinae essentiae.

II. Aliud considerandum occurrit circa proprium obiectum voluntatis divinae, quod nempe sit principale volitum Dei. Conditiones rei, quae ut principale volitum obiiciatur, huiusmodi sunt: esse bonum principaliter intellectum, — movens primo appetitum, — et causam volendi, — ultimum finem, nempe bonum per se volitum et per quod alia fiunt volita, — denique proportionatum secundum aequalitatem virtuti unicuique, cuius reapse sit proprium obiectum. Atqui hae quinque conditiones absurde ponerentur in Deo praeter suam essentiam. Igitur principale obiectum divinae voluntatis est divina essentia; ita ut eodem modo principaliter velit se intelligere, se velle, se esse unum et quidquid aliud est huiusmodi in divinis.

III. Hoc semel habito, consequitur, Deum in ratione suae bonitatis, quoad actum voluntatis suae, ut naturale et necessarium obiectum se habere. Dico autem iuxta modum loquendi nostrum, naturalem esse hanc habitudinem, sicuti naturale in creatis dici solet id quod naturam rei ingreditur vel inseparabiliter a natura resultat, quasi eodem instanti quo res primum est, eam et talis comitetur ratio. Ideoque intelligimus Deum et se negare non posse, neque a suimetipsius amore et intensissima complacentia nullo modo desinere.

Exinde fit, esse necessarium absolute, ut Deus bonitatem suam, velit magis etiam quam voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem, et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem secum-

fert ad proprium et principale obiectum, uti visus ad colorem: de sui ratione est enim, ut in obiectum tendat.

IV. Postremo est asserendum, quod ipsamet divina bonitas manet aeternaliter unica ratio omnium aliorum quae Deus velit. Hoc autem comprehendit: primo, quod Deus volendo se etiam vult alia a se: secundo, quod uno actu voluntatis se et omnia alia velit; quin volitorum multitudo repugnet simplicitati divinae substantiae, quod tertio loco concludendum erit. — Nam in tantum Deus volendo se vult etiam alia, quia haec in Deum ipsum ordinantur sicut in finem; a quibus secundum aliquam similitudinem multiplicatur participatione quadam divinum esse, actu divinae efficientiae intellectum consequentis. Atqui volens finem, vult etiam ea quae sunt in finem, vult idipsum multiplicari secundum quod possibile est, amans illud in omnibus in quibus aliqualiter inveniatur; et quodammodo effunditur ad plura secundum perfectionem virtutis activae. Ergo Deus volendo se, non modo vult alia in quantum praeexistunt in ipso per proprias rationes, sed etiam secundum quod sunt in seipsis. — Uno tamen actu voluntatis se Deus et alia vult: quod quidem evidens est, non solum quia velle Dei est ipsum esse divinum et simplicissimum in sua aeternitate indivisibiliter manens; verum etiam ex hoc quod quandocunque in pluribus sit una formalis ratio obiecti, virtus perfecta vertitur una operatione ad ea secundum totam amplitudinem formalis rationis. Atqui ratio omnium aliorum a divina bonitate, ut sint volita, est ipsamet divina bonitas. Ergo Deus perfecte omnibusque respectibus amans bonitatem suam, unico actu in eam, quasi finem et rationem formalem omnium appetibilium, et in quaecumque alia se porrigit. Itaque sicuti uno actu Deus se et alia intelligit, in quantum essentia sua est exemplar omnium; ita uno actu vult se et alia, in quantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis. — Quod tertio loco probandum superest, multitudinem volitorum non repugnare simplicitati divinae, facile constat, tum ex unitate operationis, tum ex comprehensione omnium volitorum in bonitate divina, in qua unum prorsus sunt, tum ex aequali simplicitate divini intellectus et voluntatis; nam supra ostendimus, quod multitudo intellectorum non inducit multitudinem in essentia divina, neque compositionem in intellectu Eius. Accedit denique positioni eidem proportionalitas aspicienda inter cognitionem et appetitum. Nam cognitio habetur secundum quod cognitum est aliquo modo in cognoscente; appetitio autem e contra, secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem: iuxta illud effatum: « Bo-

num et malum sunt in rebus, verum autem et falsum in mente ». Atqui non repugnat simplicitati alicuius vel unitati, quod ad multa se habeat. Ergo multitudo volitorum a Deo non repugnat eius simplicitati: at Deum multa velle, et unicum esse actum divinae voluntatis, optime congruit.

LECTIO II.

DE LIBERTATE DIVINAE VOLUNTATIS.

Argumentum. I. Ratio quaestionis. — II. Notio libertatis innuitur. — III. Dei voluntas est libera. — IV. Cum sola immutabilitatis necessitate quoad omnia alia quae velit. — V. Et efficacissima quoad omnia universaliter et comprehensione omnium rationum bonitatis in rebus. — VI. Absolutissima, ita ut causam vel terminum ante suum velle non habeat, quamvis velit unum esse causam alterius.

I. Cum Deus ponatur alia velle propter bonitatem suam ex perfectissimo amore erga seipsum, difficultas oritur circa absolutam necessitatem vel libertatem divinae voluntatis quoad alia, utrum naturali inclinatione in illa se conferat. Itaque consideratio praemittitur quod duplici sensu potest intelligi, Deum velle alia: primo velle actualiter alia esse; secundo velle potentialiter, i. e. esse volitivum aliorum, sive velit alia sive non. Hoc secundo sensu procul dubio dicendum, quod esse volitivum aliorum est perfectio in Deo necessaria, sicut esse factivum aliorum est perfectio naturae. Si intelligatur idipsum etiam primo modo, difficultas solvenda videtur, quod de voluntate in communi loquendo, ad perfectionem actus spectat amor amicitiae et liberalitas qua aliorum bona volumus; quam perfectionem complet in nobis spiritus charitatis. Igitur inclinari in bonum aliorum non quomodocumque, sed per modum voluntatis divinae, erit perfectio eiusdem. Atqui modus proprius divinae voluntatis est, quod sit non solum voluntaria perfectio huiusmodi, sed etiam omnino libera ac independens, utpote huic propria natura est inclinatio libera et a quavis praedeterminatione exempta. Pro cuius positionis veritate attendatur, ex actuali volitione aliorum nihil perfectioni divinae bonitatis accrescere, neque sub eo respectu quod sic Deus velit perfectissime bonitatem suam; quasi nempe, nisi Deus velit alia, non perfectissime vult suam bonitatem. Nam modus quo res est volita, est duplex: quidam *intensivus*, et quidam *extensivus*: primus gradus perfectionem amoris discriminat, secundus autem minime, sed extendit ipsum.

Unde divina bonitas necessario est perfectissime volita a Deo perfectione intensiva, sed non necessario perfectione extensiva. Et amari sic, scil. secundum *condecentiam* ad extra, ut diffundatur secundum quod per ordinatam potentiam possibile est, participetur et multiplicetur secundum suam similitudinem; non pertinet ad perfectionem intensivam, sed extensivam. Et consequenter computandum est hoc non cum necessario convenientibus Deo, sed libere; quasi dicam a posteriori, quia nempe divina bonitas libere est sic perfecte volita a Deo quod deceant divinam voluntatem et bonitatem quaecunque vult.

S. Ambrosius philosophos antiquos irridet qui Deo libertatem subtraxerint, reputantes, Deum quidem causam mundi esse, sed causam sine voluntatis electione, et mundum manasse a Deo sicut a corpore umbra vel a luce splendor (uti etiam refert S. Basilius): qua comparatione usus est Dionysius meliori sensu; i. e. ad significandum tum quod Deus est universae bonitatis fons, uti sol lucis, tum quia Deus promiscue in creatas res omnes bonitatem diffundit suam.

II. Quamquam non sit huius loci naturam libertatis perscrutari, tamen expedit Petavii verbis uti circa libertatis notionem. « Libertas tum humana tum multo magis divina necessitati quidem sic est adversa, plenam ut agendi vel non agendi, huius vel illius amplectendi, repudiandive potestatem habeat; hoc est inter utrumque suspensa sit et indifferens, atque ex pluribus scientia et ratione cognitis et obiectis unum aliquod sic eligat, ut reiicere, sic agat omnino, ut ab actione ipsa temperare potuerit. Est enim in eo libertatis et τοῦ αὐτεξουσίον natura universe posita, ut eo cogitatione detracto, nusquam illa consistat, sed totum necessitas obtineat: quod in rebus anima carentibus aut solo sensu praeditis apparet » (Theologic. Dogmatum: de Deo l. 5, c. 4, §. 1). Itaque propriissima libertatis ratio reponitur in omnimoda independentia a quavis necessitate non solum coactionis externae, sed multo magis ab intima. Quare simul ratione et voluntate constituitur, quasi illa radicem et haec praestet subiectum cuius propria operatio est *electio*. Electio autem dupliciter exercetur, i. e. quoad agere vel non agere, et quoad hoc vel illud adsciscere vel reiicere; tum inter ea quae bona sunt, tum inter bona et mala. Verum sicut inter illa opposita suspensio et mutabilitas, ita et facultas inter bona et mala optandi, non pertinet ad perfectivam rationem libertatis; ideoque sine hisce optime potest haberi, et vertitur: id unum maxime requiritur et

sufficit, independentia agentis ratione et voluntate a quacunque determinativa necessitate ad agendum vel non agendum sive haec praesumatur ad instar formae, sive impulsionis.

Ex superius memorato cum divino tum ecclesiastico testimonio innotescit, fidem docere, quod omnino Dei voluntas sit libera, quia « omnia quaecunque voluit, Dominus fecit in coelo et in terra, in mari et in omnibus abyssis » (Psalm. CXXXIV); perinde « operatur omnia secundum consilium voluntatis suae » (Eph. I), « dividens singulis prout vult » (I Cor. XII): hoc est, (uti explicat S. Ambrosius) pro libero voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio.

III. Affirmatio huius veritatis sequenti oratione disseritur, semel consideratio fiat circa ipsam voluntatem Dei, circa proprium obiectum ipsius, et circa alia quoad gradum bonitatis quae in illis reperiatur. Nam oportet principio advertere quod divina voluntas in se necessaria est, tamen non habet necessariam habitudinem ad aliquem effectum, propter ipsius effectus defectum, et non propter defectum causae. Sicut e. g. virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quae contingenter hic eveniunt ex sola effectus deficientia non necessario provenientis ex causa. Itaque divina voluntas non est ex se contingens, quasi oporteat determinari ab aliquo exteriori ad effectum, sed ex se necessitatem habet determinans seipsam ad volitum, ad quod secumfert habitudinem non necessariam: et magis proprio vocabulo dicenda est *libera*, actumque in alia porrigit non naturalem neque innaturalem, sed propriissime voluntarium, absque ulla impossibilitate aliter se habendi, et simul absque possibilitate aliter se habendi successive. Ubi lector monitum se habeat, nunc quaeri an Deus quae vult necessario velit, id est libertatem *specificationis* et non primo, *exercitii*, quae optime cum naturaliter appetitis coincidit (Cfr. Caietanum et Vasquez renitentem).

Est ergo considerandum quare Deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit, cum tamen ex hoc quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia. Quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente, et intelligens intelligit aliquid ex hoc quod se habet *quodammodo*, quia nempe alicuius similitudo est in intelligente. Voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis, et volens aliquid vult ex hoc quod volitum aliquo modo se habet, vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Atqui esse omnia in Deo ut in eo intelligi possint, ex necessitate requirit divina perfectio; non autem divina bonitas ex ne-

cessitate requirit alia esse, quae in ipsam ordinentur ut in finem: et ob hoc necesse est, Deum alia scire, non autem velle. — Verum notatu opus est, quod si intelligatur de scientia simplicis intelligentiae, quae scil. naturaliter praecedit actum voluntatis, verissima est conclusio absque ulla dubitatione. Si quis autem accipiat de scitis a Deo qualitercumque omnibus, animadvertat quod complexiones contingentes, v. g. me nunc loqui, non sunt verae necessario, sed libere: et consequenter libere in Deo habent esse, et non ex necessitate. Attamen omne scibile quam primum est scibile, oportet scitum esse a Deo; non autem omne volibile, cum primum est volibile, oportet esse a Deo volitum. Quia omne verum oportet esse in Deo, et consequenter notissimum, ex hoc ipso quod obiectum prout in cognoscente est, noscitur. Omne autem bonum non oportet esse aut fore in seipso, neque ideo quicquam aliud subit quod necessario Deum illiciat. Ex hoc autem differentia superfixa liquet inter diversa scita a Deo: quia illa quae ex se sunt scibilia, absoluta necessitate cognoscuntur a Deo; illa vero quae sortiuntur veritatem et consequenter scibilitatem ex voluntate divina (notanda haec sententia est ob hypothesim scientiae mediae), supposita eorum veritate, necessario sciuntur.

Itaque convenit divinae voluntati quoad omnia alia bona, absolute loquendo, *ad utrumlibet esse*, quin sit contingens. Nam ad utrumlibet esse alicui virtuti potest insidere dupliciter: uno modo ex parte sui; alio modo ex parte eius ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur: unde hoc ad imminuendam agendi vim redundat, et indigitat potentiae statum in ipsa; sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia quibus ad alterum ex contradicentibus unum determinetur. — Ex parte autem eius ad quod dicitur, aliqua virtus ad utrumlibet est, quando perfecta eius operatio a neutro dependet, sed tamen utrumque per ipsam esse potest; sicut qui diversis instrumentis uti potest aequaliter ad idem opus perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam, in quantum utrumlibet oppositorum excedit, alias determinatur ad neutrum, sed ad utrumlibet se convertit. Taliter divina voluntas respectu aliorum sistit: nam finis eius a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit constricta rei unitate atque amoris plenitudine. Non igitur oportet potentialitatem aliquam neque contingentiam neque necessitatem ex parte volitorum ponere in divina voluntate.

Requidem vera nulla voluntas ex necessitate fertur in ea quae sunt ad finem, si finis sine eis esse possit, si ratio boni salvetur etiam cum non esse eorundem, si bonitas ultimi finis etiam infinitis aliis modis participari queat, quin aliquid ex huiusmodi communicationibus primae bonitatis eidem accrescat. Atqui divina bonitas, uti primum obiectum divinae voluntatis et ultimus finis, sine ullo alio manet immensa; cuius respectu, quamvis esse cuiuslibet in quantum huiusmodi bonum sit, ipsum tamen non esse uniuscuiusque rei potest secumferre aliquod bonum; nec quibuscumque volitis exhauritur communicatio divinae bonitatis, quae communicatur a divina sapientia tamquam ab artifice. Ergo Deus ex nulla necessitate vult alia esse; quorum causa non est scientia divina nisi voluntate adiuncta.

Quae cum ita se habeant, eminet penes Deum propriissime *electio*, utpote quae est actio propria liberi arbitrii, et per quam agens est omnino suorum actuum dominus, suimetipsius causa, suique iuris, cui cuncta eligibilia indifferenter occurrunt, et quodam famulatu nutui eius subduntur. Haec nobilitas divinae voluntatis non modo cum sapientia illius, sed cum providentia, iustitia et omnipotentia intime copulatur.

Ita quidem de rebus quandoque futuris: an vero possibiles, non modo prout in Deo sunt unum re ipsi, sed etiam formaliter quodam esse obiectivo alliciant divinam voluntatem, num libere an necessario; dispar theologorum est mens. Plerisque libuit divinam voluntatem, in vix possibilibus, amore non efficaci at complacentiae, nec libero sed necessario morari. — S. Thomae sententia defert; quia non omne quod potest habere rationem entis existit in rebus creatis, Deum non velle omne bonum, nisi in quantum vult se in quo virtualiter omne bonum existit (q. 19, a. 6 ad 2.). Cur ergo Vasquez pro se Caietanum (ad q. 34, a. 1) accersiit? Ibi nam Commentator iure succenset Scoto asserenti possibilium formaliter, praeter quam Dei, esse obiectivum: ibique tandem claudit amorem respicere res in seipsis, verbum autem in intellectu.

Cum praemissa constiterint, operae nunc subiicitur investigandum, quid proprie sit praefata in Deo libertas. Ex S. Doctore et Caietano scitum est quonam criterio solvatur perdifficilis disputatio de attributis ratione non reipsa discriminandis. Manifesta quoque res est libertatem importare voluntariam perfectionem divinae voluntatis. Dicit enim S. Thomas: « Pertinet ad rationem voluntatis ut bonum quod quis habet aliis communicet secundum quod pos-

sibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam » (q. 19, a. 2). Idcirco attendatur ita libertatem esse perfectionem, ut sit divina voluntas quatenus intelligitur volitiva bonitatis in alio secundum rationem condecentiae in ipsa, id est secundum quod possibile est ea possibilitate quae in omnibus Dei operibus pensatur ordine et lege statuta per divinam sapientiam. Huic positioni congruit, velle hoc aut illud non importare actum qui potuisset ab aeterno non esse, neque unum alio intensiorem ex parte Dei (id enim absurditatem invehit quae nec Caietanum nec mediocrem theologum offendere potest). Verum mihi plurimum consensione digna videntur Commentatoris verba: « Concedere quod Deum velle alia est perfectio voluntaria et omnino libera, nullum inconveniens est. Neque enim ex hoc sequitur quod Deo potuit deesse aliqua perfectio, scilicet velle alia, sed quod potuit deesse aliqua perfectio voluntaria et omnino libera. Haec enim est conditio diminuens rationem perfectionis respectu eius in quo est, quoniam significat suum oppositum non esse imperfectionem ». Ista quidem Ferrariensi displicuere, nec desunt qui Caietanum in Remensi Concilio damnatione praeoccupatum conclament, ac si realem distinctionem in perfectionibus divinis formaliter adduxisset. Lector, ne pertimescas; stat enim pro hac divinae libertatis ratione S. Thomas: vel hunc damnatum suspicari fas est? Atqui, dicunt, non est una mens Angelici et Commentatoris. Ego tamen fatebor hanc discrepantiam nec minimo elucescere, uti nec videbitur comparanti utriusque verba. Denique nec abnuisset ille Thomistarum Antecessor, libertatem divinam reipsa esse divinam essentiam significatam per modum actus vitalis et effectus eliciti cum habitudine rationis ad futuras res. (Cfr. Vasquez, D. 80, c. 2).

IV. Falso autem exinde aliquis concluderet mutabilitatem quandam induci circa actus divinae voluntatis: *immota enim prorsus est.* — Duplex quidem necessitas invenitur: prior absoluta, quae est in praesentiarum omnino demovenda; posteram novimus ex conditione vel suppositione, quae locum hic tenet. Nam omne aeternum est necessarium: Deum autem velle aliquid per effectionem esse, est aeternum; et ideo non potest nunc non velle quod praesumitur in sua aeternitate voluisse. Eo vel magis quod semel posito, aliquod esse volitum a Deo, necessario vult quae requiruntur ad illud; cum sit absque ullo defectu, nec a recta electione eius quod est ad finem potest abduci. Coniiciunt quidam theologi hanc supposititi necessitatem eo, quod semel ac Deus se velit ut fi-

nem aliorum, necessario fertur in illa. Ista volitio vagaretur in alia, neque ad rem est, dum non rationem appetendi sed appetitionem immobilem aliorum investigamus. — Aliud, inquam, est mutare voluntatem et aliud velle aliquarum rerum mutationem, eadem voluntate immobiliter permanente, cuius respectu nihil de novo incipit esse bonum, et nihil de novo cognoscitur sibi bonum esse. Sed hoc plerumque accidit in contingentibus et liberis motibus; quia voluntas Dei, cum sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliquis producatur effectus recens vel aliqua mutatio excitetur. Et cum omnes causae mediae non adaequent virtutem causae primae; multa sunt in virtute et scientia et voluntate divina cum certitudine, quae tamen non continentur sub ordine causarum inferiorum, vel alicuius particularis adiuncti. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores et ad particularia comminicula dicere potest oppositum, vel nullam obtinere certitudinem in eo quod fore credat. Attendens vero causam primam, sc. divinam, potest edicere aliquid vere certoque futurum, v. gr. prope resurrecturum Lazarum et ex formidata infirmitate regem Ezechiam in plures annos reficiendum. Hoc sensu dicit S. Gregorius, quod « Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium voluntatis suae » in cuius scientia et voluntate ab aeterno fuit quod esset eventurum.

V. Consequitur, divinam voluntatem non modo liberam, sed et *efficacissimam esse quoad omnia alia, universali comprehensione omnium rationum bonitatis in rebus*. Duo hic ponuntur: scil. quod divina voluntas sit causa rerum, et quod semper impleatur. Contra id quod prius traditur, Aristoteles a quibusdam petitus est, at quam obnoxie, nemo parumper callens sapientissimi viri Metaphisicalia, non videat. Ceterum hoc fide suasum decernitur. Unde in L. Qq. ad Orth. q. 3, interroganti christiano, utrum Deus essentiâ sua operetur quâ est, uti gentiles opinabantur, lata in contrarium responsio datur ex divinis eloquiis, quae supra commemoravi. At vacat Greg. Nyssenum audire. « Didicimus (ait) quod Ipse dixit et facta sunt, Ipse mandavit et creata sunt, scimus quod materiae factor est Verbum, simul cum ipsa materia continuo etiam qualitates perficiens. Ita ut Ei sint omnia et pro omnibus impetus omnipotentis voluntatis, materia, instrumentum, locus, tempus, essentia, qualitas et quidquid in creatura intelligitur. Simul enim atque voluit quod oportet fieri, operatrix eorum quae sunt, potentia cum motione concurrit opus faciens voluntarium (id quod volitum est, τὸ θέλημα).

Sic enim de divina potentia philosophatur copiosus Moyses in mundi creatione, imperativis vocibus eorum cuiusque quae in creatura apparent creationem adscribens... Deus enim creans quaecunque per creationem habent ortum, neque alia subiecta materia neque instrumentis ad constructionem indiguit. Nam Dei virtus et sapientia nullius alieni auxilii est indiga... Ad eorum quae sunt subsistentiam sola Dei voluntas sufficit » (II contra Eunomium). — Neque in idem ratiocinationes deerunt invictissimae, ex ordine agentium, ex ratione naturalis agentis, et ex habitudine effectuum ad causam. Nam apparet ex ipso ordine causarum agentium, quia Deus est primum agens, quod necesse est per intellectum et voluntatem agat; dum cuique agenti per naturam finis determinatur ab agente superiori et non a seipso intenditur. — Secundo quî fieret quicquam a Deo per necessitatem naturae? cum esse divinum non sit determinatum, et contineat in se totam perfectionem essendi: cum vero causa quae ad instar naturae ad efficiendum procedit, gignat quantum actu ipsa est, nisi aliunde quid obstet: impossibile foret vel unum a Deo uspiam produci; sc. nec finitum, neque infinitum. Sed optime effectus determinati ab infinita Dei perfectione foras erumpunt secundum determinationem voluntatis et intellectus. — Si cui mox videretur Deus per seipsum nullam rem ex integro agere, sed comproducentibus aliis dare esse effectibus; diceret quod proprius effectus divinae virtutis, videlicet primi infinitique Entis est *esse indeterminate* secundum se, circumscribendum undique tamen propter secundas causas. Sed hoc omnino est inconveniens: quoniam si esse divinum est infinitum, oportet ab ipso promanare esse omnium aliarum concausarum, et quemcumque modum in rebus: tanta lex viget, qua infinitum finita complectitur. Ergo Deus effectum quemlibet per seipsum absque ullo exterius finitionis adminiculante principio integrum et totaliter producere potest. Et quia non posset edere, nec finitum nec infinitum effectum si ageret ut agens naturale; mentem conclusio revincit quod sit agens per intellectum et voluntatem, sic formam sibi et finem agendi determinans. — Tertio denique idipsum legitur, quia formae effectuum praeexistunt in Deo secundum modum intelligibilem, et ideo non possunt procedere nisi per modum intellectus et voluntatis. Pro cuius rationis firmitate notetur illa maxima: *omne agens agit sibi simile*: haec quamvis universaliter non verificetur nisi quoad formam, est etiam intelligenda cum adiecto *quantum potest*. In modo quo effectus procedit a causa consideranda sunt duo; nempe modus

processionis tenens se ex parte causae, et modus eiusdem tenens se ex parte effectus. Si attenditur ad modum procedendi ex parte causae, universaliter cohaeret quod processio est similis modo existendi in causa. Sed si attendamus modum procedendi ex parte effectus, hic magis est modus participandi vel suscipiendi causam, quam procedendi ab ea. Igitur v. g. domus procedit ab arte intelligibiliter, quamvis in materia sensibiliter suscipiatur, ac per organa et diversi generis instrumenta fiat. — Ubi facile advertitur, quod Deus agit per essentiam suam quae est ipsum intelligere et velle: scientia causalitatis rationem induit, in quantum est dirigens et per eam concipitur forma operis; voluntas autem est imperans, et quasi constituens scientiam actu practicam sive operativam, quia determinat quod forma operis concepta sit vel non sit in effectu. Scientiam et voluntatem divinam sequitur ratione potentia ut causa exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Id teneto, lector, neque enim implicari iuvat quaestioni actae olim, num intellectus Dei prae voluntate sit propinquior causa (Cfr. Vasquez D. 81, c. 2).

Ceterum quod divina voluntas sit causa efficacissima, quod nempe semper impleatur, compendio generatim expeditur. Nam eadem ratio est in causis agentibus quae invenitur in causis formalibus. Atqui in formis id observatur, quod licet aliquid possit deficere ab una vel altera particulari forma; tamen haud unquam fiet quidpiam universalem praetergrediens: in gratiam rei, potest esse aliquid quod non sit homo vel vivens, non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Ergo non aliter in causis agentibus contingere oportet. Quidnam prohibet quominus illud efficiatur, quod ordinem alicuius causae particularis agentis perrumpat? constringetur autem ordine causae universalis, sub qua omnes particulatae comprehenduntur. Itaque nullus effectus ordinem causae universalis quacumque posita ratione transiliet. Atqui voluntas Dei est causa universalis omnium rerum in quibuscunque causis secundis et adiunctis singularibus. Ergo impossibile est, quod divina voluntas suum effectum non consequatur. — Hinc praediximus, causalitatem divinae voluntatis universaliter et comprehensive se habere quoad omnes rationes bonitatis, in rebus; ita ut sicuti repugnat haberi aliquid verum cuius prima ratio non praesit in scientia divina; ita et sub nulla hypothesi aliquid boni possumus imaginari in rebus, tum necessariis tum contingentibus; quin praesupponatur, tamquam prima causa, Dei voluntas.

VI. Praecedentem consectatur sententiam, adeo morari divinam voluntatem uti par est *absolutissimae causae*, quod nec causam nec terminum ullo rationis ordine ante se habeat. Nam cum voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit, esse causam alicuius voluntatis ut velit, et alicuius intelligentis ut intelligat. Atqui scientia cuiuslibet veritatis nullimode causam habet in intellectu qui omnia simul inspiciat in totius veritatis principio. Ergo neque causa dari potest quoad illam voluntatem quae uno actu velit finem et ea quae sunt ad finem. Atqui Deus sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Ergo nulla causa divinae voluntatis poterit assignari. Nec valet dicere, quod, licet dari nequeat causa, tamen offeratur terminus aliquis obiective sistens ante actum voluntatis divinae. Haec hypothesis uno quasi telo interdicitur, ex eo quod terminus obiectivus cuiuslibet potentiae, vel habet rationem principii causantis actum potentiae, vel habet rationem eius quod ab ipsa potentia in actu constituatur. Quapropter bonum quodcunque contingens, absolute futurum, praesupponit actum voluntatis divinae absolutum; et bonum conditionaliter futurum in contingentibus, requirit conditionem divinae voluntatis, quoad seipsum, et causam repetit ab ipsa divina voluntate quoad connexionem futuri sub una vel altera conditione. — Ex hoc tamen non sequitur removeri quamlibet aliam causam a rebus. Nam divina voluntas rationabilis est, et quam maxima prudentia geritur, quippe vult effectus hoc pacto esse, ut ex causis propriis proveniant, ad ordinem in rebus servandum. Igitur effectus quicunque praesupponunt aliquem alium effectum divinae voluntatis, non dependent ex sola Dei voluntate, sed ex aliquo alio sub ipsa; et primi tantum communioresque a prima et unica depromuntur. Idcirco S. Augustinus reprehendit vanitatem philosophorum ex eo quod aliis causis effectus contingentes tribuerent, cum omnino videre non possent superiorem ceteris omnibus causam, i. e. voluntatem Dei.

LECTIO III.

DE CONTINGENTIA RERUM SUB EFFICACIA DIVINAE VOLUNTATIS.

Argumentum. I. Status quaestionis describitur. — II. Contingentia non repetitur primo a causis secundis, sed ex intentione primi agentis i. e. divinae voluntatis, reperiuntur causae defectibiles et liberae. — III. Causa contingentiae rerum quarumcunque est efficacia divinae voluntatis. — IV. Divina voluntas non est dicenda contingens sed *libera*. — V. Vera sententia testimoniis Scripturarum et Doctorum Ecclesiae confirmatur. — VI. Argumentis duae invicem contrariae hypotheses reiiciuntur.

I. Etsi plura iam fuerint in medium producta quae referuntur ad argumentum praesens, tamen non est praetereunda gravitas eius ob plura quae passim a theologis solent praetermitti, et ob diversas hypotheses (magis dicam quam systemata) quae institutae olim, adhuc mentes incipientium detorquent vel dubio configunt. Ratio dubitandi offertur ex efficacia et universalitate divinae voluntatis; ita ut quae velit, omnino necessarium sit esse; ex quo videntur necessaria in seipsis, subtrahendo omnem contingentiam, defectibilitatem a rebus, necnon libertatem actuum humanorum. Ex altera parte cum Deus sit causa universalissima, videtur non posse aliquod particulare contingens velle et producere, nisi concausis particularibus et contingentibus, non autem per seipsam. Pro huius argumenti doctrina stabilienda non meo nisus ingenio, quod sentio quam sit exiguum, sed maiorum institutis, ordine sequentium dicendorum firmissimo procedam.

Hic est sermo de necessitate absoluta, qua partes quaedam universi dicuntur necessariae et quaedam contingentes, e. g. fortuita, casualia et libera. — Aliud autem est quaerere: utrum omnia sint necessaria: et aliud, utrum omnibus volitis a Deo necessitas imponatur. Agitur nunc utrum ex hoc quod aliquid est volitum a Deo, sequatur illud esse in se necessarium absolute; quasi intellectum fugiat quomodo coëat, Deum velle aliquid certe futurum contingens et liberum, quod consequenter maneat reapse liberum seu contingens. — Insuper sciendum est, quod quamvis alia quaestio formaliter sit de causa contingentiae communiter et alia de causa contingentiae volitae a Deo; quia tamen voluntas divina unumquodque vult esse propter suam causam in quocumque ge-

nere causae, quoad materiam quaestiones ambae coincidunt. Itaque nihil aliud in dubium hic vertitur, nisi quae sit prima propria radix contingentiae in genere causae efficientis: nam in genere causae formalis causa est ipsa natura contingentium. Nec sermo praesens descendit ad contingentiam talem vel talem; sed radicem quaerit propriam contingentiae ac primam absolute; an scil. sit aliqua conditio causarum secundarum, an sit aliqua conditio ipsius divinae voluntatis, quae est prima omnium causa; et quanam ratione dicenda sit divina voluntas prima radix efficiens et causa omnium contingentium.

II. Communis Doctorum sententia praemittitur, quod divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit non autem omnibus: huius tamen discriminis quidam assignare tentarunt rationem primam ex causis mediis, i. e. defectibilitatem seu possibilitatem contradictionis inventam in causis secundis. Sed hoc non videtur sufficiens, et est irrationabile. — Primo, quia divina voluntas est causa prima non impedibilis ob defectum cuiuscumque causae secundae. Atqui effectus primae causae est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus primae causae per defectum secundae: sicut e. g. virtus solis per defectum plantae impeditur ne fructus perficiat. Ergo absurdum est primam contingentiae rationem haberi a causis secundis. — Secundo, contra idipsum ducendo ad inconveniens, sic arguitur. Distinctio necessarii a contingente refertur tantum in causas secundas. Atqui quod tantum et primo pertinet ad causas secundas est praeter intentionem agentis primi. Ergo hoc inconveniens fieret, quod nempe contingentia in rebus esset praeter divinam intentionem.

Ut melius intelligatur, sciendum est, quod causae secundae sunt veluti instrumenta divinae voluntatis. Instrumentum vero defectivum dupliciter contingit concurrere ad artis opus. Uno modo, ita ut defectus non sit electus ab artifice, sed sit consequens instrumentum electum, ex necessitate materiae, v. g. rubigo serrae. Secundo modo, ut defectus ipse sit electus ab artifice: scriptor enim dupliciter potest uti malo calamo: quia vel statuit se uti omni genere calami; vel quia etiam statuit, se facturum malas litteras. In primo casu, cum scriptor utens calamo lapideo, male format litteras, advertenda sunt duo. Primo quod tam malitia calami quam malitia litterarum non cadit sub electione scriptoris, sed consequitur malitia ex necessitate materiae. Non enim ipse malum elegit calamum; sed quia omne genus calami elegit, ex necessitate lapideae materiae defectus

in calamo resultavit; et propterea deformitas litterarum reducitur, ut in propriam et primam radicem, in ipsam conditionem calami, quin a scriba repeti debeat; qui si idoneo uteretur calamo, bonas litteras faceret: et sic conditio calami est impeditiva virtutis scriptoris modificatae per calamum. In secundo autem casu deformitas litterarum cum defectu calami sub electione cadit scriptoris: imo ex hoc ipso malum calamum elegit, ut malas litteras efformaret, quatenus instrumentum habet conforme malo effectui quem intenderat: et sic virtus scriptoris modificatur quidem in calamo, sed non impeditur. Verum defectus ipse calami obsequitur eidem, quoniam electus est ad modum suae virtuti imprimendum, ut suaviter quem deformem appetierit effectum consequatur. — Igitur recitata opinio habet, cum Deus gloriosus omni genere causarum secundarum uti statuisset, infra quarum latitudinem quaedam inveniuntur defectivae et ad utrumlibet, propterea contingentiam servari: ideo non relinquitur locus primae causae, in qua tamen reponenda est vera et propria radix contingentiae. Nam tunc ista rerum actuumve inconstantia haberetur ex impedimento non electo a prima causa, nec sub directa voluntate divina caderet huius possibilitatis institutio; sed esset in universo ex necessitate materiae, sive ex necessitate naturarum in causis secundis. Merito reprehenditur hoc, uti valde inconveniens; quoniam contingentia est de primis partibus entis, et invenitur in naturis pure sensibilium, et in naturis pure intellectualium, et in natura media inter utramque, scil. humana.

III. Causa vera propositae ad demonstrandum contingentiae est *efficacia divinae voluntatis*. Quae sententia antiquioribus summisque theologis firmissima, tria notari postulat. Primum, quod *contingens* et *necessarium* non se respiciunt velut esse et non esse, sed velut duo ceteris universaliores modi entis, quibus plurimi specialiores usque adeo naturarum et motuum subduntur. Secundo, quo altior et efficacior est causa, eo non solum plura, sed etiam plures effectuum modos per seipsam definit ac gignit. Ubi tamen confusio vitetur, quia aliud est effectum prodire necessarium, et aliud, quod necessario secundum proprium modum eveniat: verissimum namque est quidpiam contingens aut liberum necessario fieri, semel habito, id praeordinari a summa et irrepugnabili causa. Tertio, cum omne agens agat sibi simile secundum formam qua agit et secundum causalitatis rationem, agens per intellectum et voluntatem assimilat effectum sibi secundum quod excogitaverit ac velit illum esse; quia forma exemplaris est intellecta, ad cuius si-

militudinem temperatur effectus, et causalitas (ut ita dicam) est, ipsum voluisse. Velle autem et excogitare, quantavis efficacia fruantur, immanent, non vero transeunt in rem producendam, ideoque non afficiunt secundum se illam neque forma inhaerente determinant. Quocirca ut efficacioris causae est actio transiens, eo indeclinabiliori determinatione effectus circumplectitur suos; quo efficacior est causa per intellectum et voluntatem, eo minus determinatrix effectuum est ex sese, at eo magis necesse est ut effectus oriantur et consistant prouti excogitaverit causa et voluerit. Idcirco effectus erit necessitate formali adstrictus ita ut non possit deficere, non quia causa efficacissima est; et contingens aut liberum secundum se ad esse et non esse, sic aut aliter, non quia causa huiusmodi ita agat ut effectum suum possit obtinere et non obtinere, scilicet ita ut stante actione illa, tamen effectus queat sic aut aliter succedere: verum summa et una omnium ratio est, ita excogitasse et voluisse, ut effectus necessario vel contingenter esse modumque sortiantur. Hisce addam quae propositum immediatius ambiunt: Dei efficaciam infinitam: voluisse ordinem universi per hoc quod fiant quaedam necessario et quaedam contingenter: tertio denique ob id aptasse tum causas necessarias quae deficere non possunt, effectibus ut ex iis de necessitate proveniant, tum quibusdam aptasse causas contingentes defectibiles, ex quibus contingenter effectus promanent: queis tamen omnibus circumdat omnipotentiam suam, ut infallibiliter eveniant, incolumi contingentia et libertate, coëuntibus et conservientibus nutui supremi regentis causis secundis et circumstantiis et adminiculis et accidentibus.

Haec cum ita se habeant quae lectoribus apprime pensanda coniecerim, summam demonstrationis accersor. Nam effectus consequitur causam efficacem, non tantum secundum id quoad fiat, sed etiam secundum modum fiendi et essendi. Atqui voluntas Dei est efficacissima. Ergo non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo Deus fieri vult. Atqui Deus vult quaedam fieri necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Ergo sicuti prima ratio ordinis in universo, ita prima radix efficiens contingentiam, est divina voluntas. Propterea quia Deus voluit quosdam effectus necessarios, aptavit causas necessarias quae deficere non possunt, ex quibus de necessitate effectus proveniunt; et quia voluit quosdam effectus contingentes vel liberos motus, iis aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Et ex hoc ipso

quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod fiant contingenter vel necessario, quia sic fieri vult. Quae quidem omnia habent necessitatem veluti posteriora a prioribus, secundum modum priorum: i. e. talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere vel absolutam vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolute, neque contingentium aut liberorum prima causa aliunde repetenda est quam a divina voluntate,

Praeterea conclusio praesens et demonstratio minime infert, a Deo determinari causas singulas ad agendum; sed determinari motus et actiones ita ut a causis contingentibus et liberis fiant. Quapropter nullimode offendit praesentem conclusionem difficultas illa, quod causae secundae agant in quantum moventur a Deo; uti in superiori disputatione notavimus. Nam causae secundae moventur a prima non motione praevia propriae actioni, sicut baculus movet lapidem motus a manu. Ubi animadversione dignum est, quod Caietanus iam ante agitatam rixam a Praemotionistis, hanc hypothesim sive hunc modum agendi non sustinendum censuerit. Sed alta mente observandum est, quod divina voluntas movet motione *cooperativa intrinsece propriae uniuscuiusque actioni:* et hoc tantum sufficit et exigitur; i. e. causam primam intrinsece cooperari electionibus et motibus contingentibus; quia cooperatio in unoquoque est secundum naturam uniuscuiusque. Ideoque cooperatio istamet denotat concausam ita, quod licet causa secunda necessarium sit ut moveatur a prima, hoc ipsum *moveri* modificatur ex natura causae secundae. Hinc etiam asseritur, quod causa secunda nullum effectum producit nisi virtute primae causae concurrente et coniungente virtutem secundae suo effectui secundum modum ipsius causae secundae. Causa prima igitur omnia attingit immediate immediatione virtutis, et tamen secundae causae non attingit effectum nisi modificata cooperatione sua iuxta modum ipsius causae secundae. Ergo effectus causae secundae *in nullo priori* habet necessariam habitudinem ad primam causam; sed solam ut *ex se contingenter fiat* habitudinem continet. — Quod autem motus primi moventis, scil. actio divinae voluntatis non recipiatur uniformiter in omnibus mobilibus, sed *in unoquoque secundum proprium modum,* est apertissima S. Doctoris mens passim (Qq. disp. De malo q. 3. a 2. c.). Et admiror idipsum in Caietano reprehendi a Bannes, his verbis « sed displicet quod ait Caietanus, virtutem primae causae modificari per causam secundam, non tamen im-

pediri. Quod quidem ego falsum reputo, si de prima causa universalissima, qualis est divina voluntas, intelligatur. Imo vero divina voluntas omnia modificat » (In quaest. 19, art. 8, P. 1). In duobus acri suo ingenio minor fuit: primum, quia non attendit Deum velle hunc suae cooperationis modum in causis secundis, ut artifex in suo instrumento. Secundum non est ille assecutus, quid sit ista quae dicitur *modificatio:* non est re sed ratione, velut si dicas hominem modificare animal, speciem aut differentiam, genus et affinius, quamlibet praedicamentalem naturam modificare ens in unoquoque.

IV. Attamen idem non est ponere *efficaciam* divinae voluntatis pro contingentium prima radice, ac eiusdem divinae voluntatis *contingentiam,* uti supra negatum exhibui. Nam si proprie loqui velimus, contingentia subiective inspecta, divinae voluntati repugnat: idque multo magis in sententia S. Thomae et clarissimorum Doctorum qui actum divinum secundum se necessarium dicunt. Praeterea (ut argumentatur Caietanus) triplici ratione illa (quam Scotus invexit et quidam patrocinantur) positio summovetur. Primo dicendum, sequi ex hac opinione quod contingentia rerum non esset a Deo tamquam ab agente per electionem sive a proposito, sed foret praeter intentionem Dei et consequens modum volendi eius, non volitionem ipsam. Praeterea, dato quod divina voluntas non libere sed naturali necessitate vellet, et causaret, salva tamen virtute suae efficaciae, hoc universum quale nunc est; adhuc contingentia salvaretur; tum quia essent causae defectibiles, tum quia essent agentia libera. Immo etsi fingatur mundum non esse a Deo, sed quasi ex se, ut quidam philosophi imaginantur, adhuc non omnis effectus haberet per se causam, et ideo aliquid contingenter eveniret. Quartam si cupias rationem, accipe: quidquid consequitur modum voluntatis ante electionem, necessarium est, semel velit. Ergo in hypothesi, non potuisset Deus velle aliud a se extare quin contingentia rerum motuumque adstrueretur.—Quapropter divina voluntas recensenda est tamquam supereminens causa effundens omnem modum essendi et agendi, praehabens eminenter quidquid est necessarii et contingentis; et quoad omnia alia extra se melius appellari non poterit quam *libera* plenitudine potestatis; ex qua sequitur aliquid eo modo quo disponit, et non eo modo quo voluntas habet esse. Et sic quamvis Deus possit removere omne impedimentum causae secundae cum voluerit; non tamen semper removere vult; unde remanet contingentia in causa secunda et per consequens in effectu.

V. Efficacia divinae voluntatis commendatur plurimum in divinis litteris, ex quibus nec ulla consensus humani *praevisio media*, nec ulla *praedeterminatio* voluntatis humanae colligi potest. Solent passim a theologis afferri (Esther 13): « Domine Rex omnipotens in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui tuae possit resistere voluntati si decreveris salvare Israel... Dominus omnium tu es, nec est qui resistat maiestati tuae ». Solemnior haec est fidei professio, quae argumentativa oratione profertur, quasi dicat: id infallibiliter futurum est a Deo quod repeti debeat ab *omnipotentia absoluta*, a dominio et regimine in omnia prouti entia sunt vel entium causae, cui *impossibile est* consequenter ut quidpiam resistat et non omnia sive necessario sive contingenter plenissime obsequantur. Ergo semel dato quod Deus elegerit salvare Israel, omnia concurrent suo proprio agendi modo ad hanc salutem efficiendam. Ita et non aliter accipiendam istam sententiam praesto accedit S. Augustinus, qui de immutato corde Regis in mansuetudinem a Deo, observat (I. ad Bonif. 20). « Cor regis occultissima et efficacissima potestate (quod est mira incolumitate libertatis) convertit et transtulit ab indignatione ad lenitatem. »

2. Ut praetermittam alias auctoritates quae directe efficaciam gratiae proferunt, vel ipsam operationem Dei quoad auferendum cor lapideum et dandum cor carneum (Ez. XXXVI,) vel quia operatur in nobis operantibus velle et perficere pro bona voluntate (Phil. II, 13); ita idem S. Augustinus disserit (de Corr. et Gr. c. 14). « Non est dubitandum voluntate Dei qui in caelo et in terra omnia quaecumque voluit fecit..... humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult, quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult, facit..... habens sine dubio humanorum cordium quo placet et inclinandorum omnipotentissimam potestatem ». Vides S. Patrem, non appellare praevisionem humani consensus, nec determinationem voluntatis humanae, sed *omnipotentissimam* potestatem Dei; cui esse et modus cuiusque rei subest, in quantum propria ratio obiecti divinae voluntatis et potestatis est totum esse, ideoque impossibile est non fieri et libertate humana, et contingenti quavis particulari causa, quod fieri Numen velit.

3. Ex S. Bonaventura seligam dicta: « De voluntate Dei haec tenenda sunt: quod ipsa sic est efficax ut nullo modo possit impediri... Est enim voluntas Dei prima et summa causa omnium specierum et motionum. Nihil enim est visibile aut intelligibile in ista

totius creaturae amplissima quadam universaque republica, quod non ab illa imperiali aula summi imperatoris aut iubeatur aut permittatur... Quia vero nullo modo potest carere virtute, ideo non tantum est efficax, verum etiam fons et origo totius efficaciae, ita ut sine illa nihil possit effici... Rursus, quia efficacissima est, nullo modo potest aliquid efficere, nisi ipsa cooperante et coefficiente... et sic cooperatur rebus quas creavit, ut tamen eas agere proprios motus sinat » (Brevil. I, 9.). « Divina voluntas est causa prima et universalissima et actualissima; ideo potest in totum effectum et in totam rei substantiam... nec aliqua causa potest aliquid vel modicum sine ipsa, et ideo necesse est quod ipsa sit causa immediata in omni actione et re (1. Sent. dist. 45, a. 2, q. 2.). In omni operatione Deus operatur intime et immediate, cum Dei voluntas sit prima et summa causa omnium specierum et motionum. In aliquibus autem sic operatur ut Ipse sit tota causa, in aliquibus sic operatur et movet, ut *virtutem agendi et movendi communicet* creaturae. Prima quidem dicuntur mirabilia, secunda vero *naturalia* et *voluntaria*, quantum ad *egressum* » (11. dist. 14, p. 1, a. 3, q. 1.).

4. Supervacaneum est S. Thomae plura congerere, qui Deum appellat efficacissimam, fortissimam causam, excedentem omnes alias et profundentem totum esse, cuius proprius effectus est ens in quantum ens et omnia accidentia entis, et ideo pertinere ad divinam providentiam non solum quod faciat *hoc ens*, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem (VI Metaph. l. 5); et ideo, ait, Deum aptasse quibusdam effectibus causas contingenter defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniant (I q. 19, a. 8). Quapropter magis repugnaret divinae motioni, si voluntas necessario moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere prout competit suae naturae (I-II^{ae} q. 10, a. 4, ad 1^{m}). Hisce loquendi formulis nihil evidentius adspectari potest in summo Doctore, ut se ab una et altera extremorum parte alienum profiteatur.

5. Alexander Halensis docuit circa scientiam Dei de contingentibus (I. P. q. 2, 3, m. 3, a. 4.). « Scientia Dei quae est ad res, non est per res, sed seipso: unde cum ipsa sit causa immutabilis, per causam immutabilem et necessariam cognoscit etiam contingentia... Est quoddam immutabile secundum causam superiorem, tamen mutabile est secundum causam inferiorem: ut si Deus praevidit me iturum Romam, secundum causam superiorem est immutabile, secundum causam inferiorem est mutabile. Cum Deus *prae-*

viderit et *disposuerit* quod iste actus eliciatur a mea voluntate non coacta; non sequitur: hoc est immutabile secundum causam superiorem; ergo est immutabile. Nam illa causa superior non est *determinata* causa huius nec cogens inferiorem ad hoc quod sit ». Doctor irrefragabilis utrumque profert: unum quod dispositio ac praevisio Dei sit prima immutabilis causa: secundum quod nulla sit determinatio voluntatis a Deo.

6. Dionysius Carthusianus longiori processu pertractat secundum sententias aliorum Doctorum et ex mente sua, quomodo se habeat scientia Dei ad res futuras contingentes ac liberas: et (1. sent. d. 38, q. 2) inquit: praescientia Dei non dependet a rebus aut futuritione earum; sed e converso, ut patuit: nec aliquid est futurum nisi ex praedispositione divina, loquendo de his quae proprie sunt a Deo. Deinde ad obiectionem Scoti (quod causa movens in quantum mota, si necessario et prius movetur a causa prima, necessario movet etc.), respondet quod unus atque idem effectus prodit a prima causa et secundis, neque unum prius et aliud posterius. Imo potius unum et idem per comparationem ad primam causam et ad praescientiam eius, fertur necessarium, et per comparationem ad causas proximas contingens (I 39, q. 2). — Cum Richardo Victorino exponit quod voluntas Dei est bonorum causatorum causa immediata, et quorumdam est immediata causa tantum; effectuum tamen bonorum quae sunt a causa secunda, Deus est causa mediata, est quoque illorum causa immediata, non solum quia sine eius imperio causa secunda non posset ullum effectum producere, sed etiam ex hoc quia idem effectus qui secundum se totum est et elicitur a causa secunda, etiam elicitur secundum se totum a prima causa immediate. Tamen sub alia ratione, quia a Deo, cum sit generalissima causa, est ratione generalis intentionis, seu in quantum est ens: a causa vero secunda est sub ratione qua est hoc signatum ens. Et quoniam ens et hoc ens sunt idem in illo effectu; ideo effectus iste immediate est a causa prima et a causa secunda elicitive secundum se totum. Nec oppositum nec aliud dicunt alii Doctores hoc fieri quia secundum alium et alium modum actio eadem elicitur iuxta illud (prop. 1, L. de Causis) quod « causa prima adiuvat causam secundam super operationem suam; quoniam omnem operationem quam facit causa secunda efficit etiam causa prima, sed per modum sublimiorem ». Nam (ut alii dicunt) quamvis sit impossibile eundem effectum secundum se totum immediate esse a prima causa et a causa secunda univoce agentibus,

non tamen loquendo de causis quarum rationes non univocantur in aliquo, sicut sunt actio causae primae et actio causae secundae. — Refert deinde, concordare huic positioni Albertum scribentem quod quaecumque faciunt natura et voluntas, magis facit Deus in natura et voluntate, et ipse operatur ut causa immediata et universalis: et hoc mirum quod una causa simul est immediata unicuique et tamen universalis est omnibus; et si quid operantur causae aliae, hoc accipiunt a voluntate Dei *operante, continente, moventeque* eas, secundum *proprietates, formas, qualitatesque proprias*.

7. Neque erit supervacaneum referre sententiam Durandi, qui (L. I. Sent. D. 38, q. 3) cum determinasset circa scientiam Dei de futuris contingentibus, quod haec scibilia sunt prouti se habeant cum necessitate suppositionis; affert quod Deus cognoscat causam futuri contingentis secundum se, sed novit perfecte omnem cursum causarum quae possunt impedire vel non, quae impedient vel non impedient, etiam quae determinabunt liberum arbitrium nostrum et quae non; propter quod infallibiliter Deus cognoscit omne futurum. « Causa autem horum est universalitas divinae cognitionis, quam nihil subterfugit. Sicut *enim est de* causa ut deficiat in causando, sic est de cognitione ut fallatur in iudicando de productione effectus per causam suam. Causa autem cuius ordinem nihil subterfugit, non potest deficere vel impediri in causando, quia omnis causa quae impeditur, impeditur per aliquid quod subterfugit ordinem suae causalitatis... Si aliquis cognoscat particulariter et solum causam effectus futuri contingentis, potest decipi in iudicando de productione effectus, sicut causa impediri in producendo. Sed intelligens qui novit hanc et alias causas quae impedire possunt, et universaliter totum concursum causarum provenientem ex ordine superioris causae, talis intellectus non potest decipi sicut nec talis ordo impediri. Et talis est intellectus divinus. » Iam supra (q. 1.) concluserat quod τὸ *scire* oportet esse directivum practice eorum solum quae subsunt voluntati inclinanti. — Demum infra (D. 46, q. 1) instituit « si vero loquamur de necessitate quam res creatae habere possunt sub libertate divina per causas medias; sic dicendum est quod non omnes res de necessitate eveniunt. Cuius ratio est quia agens per intellectum et voluntatem producit effectum non qualis est ipse, sed qualem praeconcipit et vult producere. Deus qui est agens per intellectum et voluntatem eâdem scientia et voluntate potest praeconcipere et velle quaedam evenire mediantibus causis necessariis, et quaedam mediantibus causis contingentibus,

et haec dicuntur contingentia. — Ex quo patet quod non bene dicunt quidam omnia de necessitate evenire per comparationem ad voluntatem divinam. Necessitas et contingentia est in rebus per comparationem ad causas medias, sed intenta et ordinata a voluntate divina ».

Demum recentior theologus S. I. Kleutgen fatetur, fùtura contingentia a Deo cognosci in seipsis sive in veritate ipsorum obiectiva; aut contingentia futura in seipsis immediate cognosci et non in Deo tamquam medio cognito; aut futura libera a Deo cognosci in causis suis proximis, nempe in ipsis voluntatibus creatis; opiniones istae non probantur nec possunt sustineri. (Cfr. Institutiones Theol. De Deo §. 545-552).

VI. Ponuntur quinque argumenta, quae videntur procedere simul contra duo systemata *scientiae mediae* et *praedeterminationis* a Deo in voluntate pro singulis actibus ad agendum. Primum systema fert, praesciri a Deo motum voluntatis in ipsa, secundum obiectivam veritatem, aut super-comprehensionem voluntatis etc. — Secundum asserit, contingentia et liberos voluntatum motus aliquando certitudinaliter agi, et ab aeterno praesciri, in quantum Deus praedeterminat, i. e. disponit se determinaturum voluntatem secundum consensum aut dissensum. Idcirco ex sententia huius, videtur admitti praedeterminatio voluntatis a Deo; et ex sententia alterius praedeterminatio scientiae et voluntatis divinae a consentiente voluntate humana. Plura sunt inconvenientia propria tam unius quam alterius, quae vicissim obiiciuntur. Et si tota vis utriusque consistere deberet in refutatione oppositi; ferme veritas utrumque simul ornaret: quod tamen impossibile est. Modo, saltem non sine dialectica veritatis ratione (ut modeste dicam) sunt contra utrumque argumenta, secundum plerasque rationes communis inconvenientiae, si referantur ad causalitatem divinae voluntatis, quam hucusque perspeximus.

1. *Ratio.* Illa non est in ordine efficientium causa *per se prima* contingentiae in rebus, quae indiget aliqua formalitate praevia ac determinante ex parte secundorum agentium, et ex parte effectus. Atqui systema scientiae mediae postulat formalitatem ex parte voluntatis ultimam; et systema praedeterminationis necessarium reputat a Deo solo induci formalitatem determinantem causae contingentis et liberae ad hoc ut Deus velit motum et effectum creaturae. Ergo secundum utrumque detrahitur divinae voluntati ratio propria causae primae in motibus et actionibus contingentium.

2. *Ratio.* Illa non est causa contingentiae *immediata* in rebus, quae nequit agere nisi praehabita dispositione subiecti, sub qua amplius non sit contingens, sed necessarium ex conditione. Atqui utrumque systema consentit (diversis respectibus), Deum non posse agere nisi pro illo momento, cum causa secunda non est possibilis contingenter se habere: vel quia iam consensus praehabetur, vel quia praecedit determinatio ad agendum. Ergo detrahitur immediationi divinae voluntatis ab utroque systemate.

3. *Ratio.* Illa non est causa prima *universalissima* entis, quae indiget determinata dispositione instrumenti ut agat sive ut effectum obtineat. Atqui divina voluntas iuxta utrumque systema opus habet determinata dispositione instrumenti, vel a se tantum praeinducta, vel ponenda ab ipso instrumento tantum, ut obtineat motum contingentis causae sive effectum. Ergo utroque systemate imminuitur amplitudo causalitatis in voluntate divina.

4. *Ratio.* Illa causa non movet causas secundas *secundum modum earum,* quae non agit nisi pro illo instanti efficientiae, sub quo simul effectus non sit contingens. Atqui utrique systemati concordat, quod divina voluntas non agit nisi pro illo instanti, sub quo iam non est modus contingentiae in causis secundis: agit enim vel praeinducta determinatione formaliter ultima, vel praesupposita sibi ab ipsa causa secunda. Ergo divina voluntas non agit secundum modum proprium uniuscuiusque.

5. *Ratio.* Sicut implicat contradictionem, determinari causam secundam ultima formalitate ad agendum a causa extrinseca et seipsam determinare; ita implicat, eamdem causam secundam se determinare sub indifferenti influxu causae primae. Atqui unum asseritur a systemate Bannesiano, et aliud a Molinistico. Ergo in utroque est implicatio contradictionis.

Ceterum debet apprime distingui formale principium actus, et executio: praeterea formale principium singulare et proximum, a primo et universali. De ratione eius quod agit seque determinat uti agens secundum, utrumque est: certumque demum teneatur quod agens secundum nonnisi a causa prima secundum universalem rationem sortiatur formam et applicationem agendi; et simul alte defixum haereat, quod non ab ea determinetur, sed ab ipsa sumit totum quo determinet se, ut vere agat non necessario. — Alias in hoc redibit sermo, cum de Gubernatione creaturarum disputabitur.

LECTIO IV.

DISTINCTIONES CIRCA DIVINAM VOLUNTATEM.

Argumentum. I. Divina voluntas, unica operatione consistens, optime distinguenda est quoad suos effectus in antecedentem et consequentem. — II. Quam diversa ratione divina voluntas impediatur. — III. Voluntas beneplaciti, et signi. — IV. Signa divinae voluntatis recensentur. — V. Comparatur multiplex voluntas signi ad voluntatem antecedentem et consequentem.

I. Ut sufficienter ea circa divinam voluntatem proponamus, quae habitudinem creaturarum praecipue rationalium ad ipsam complectuntur; modo revocare nos iuvat divisiones nonnullas, quae a SS. Patribus usurpatae, vulgo theologorum tradi consuevere. E quibus memoranda est in primis illa, quam Chrysostomus et ex eo Damascenus adhibent, in voluntatem *primam* et *secundam,* quam nostri *antecedentem* et *consequentem* appellant. Voluntas *prima* est qua Deus ex sese vult aliquid, sine ulla consideratione circumstantium rerum; ut cum velle dicitur omnes homines salvos fieri. *Secunda,* sive *consequens* voluntas est, qua ex certis circumstantiis vult aliquid, quod alioqui nollet, ut quum aliquos damnari vult (Vide Petav. 5, 4, 15). Nec minimum a veritate recedit, qui eandem distinctinoem nuncupet, *voluntatem absolutam* et *conditionalem simpliciter:* necnon *principalem* unam, et alteram *secundariam:* sive etiam unam *simpliciter,* et alteram *secundum quid,* prouti hac lectione compertum fiet. De utraque notari debent verba Chrysostomi (Homil. I in epist. ad Ephes.): « Ubique enim beneplacitum est voluntas antecedens. Nam est alia voluntas. Velut voluntas prima est, ut ne, qui peccaverunt, pereant. Voluntas secunda, ut, qui mali sunt facti pereant. Non enim illos necessitate impulsus poenis afficit, sed ex voluntate sua ». Eiusmodi aliquid et in Paulo videmus, ut cum dicit: « Volo omnes homines esse sicut et meipsum ». Et rursus: « Volo adolescentiores nubere, filios procreare ». Beneplacitum ergo primam voluntatem nominat, nempe vehementem voluntatem: voluntatem cum cupiditate coniunctam, quae et firma animi persuasio dicitur. Hunc Damascenus imitatus: « Sciendum est (ait in l. I, de Fide Orth. c. 29), Deum praecipua et antecedente voluntate velle omnes salvari et regni sui compotes fieri. Peccantes porro puniri vult tamquam iustus. Itaque prima illa voluntas antecedens dicitur et beneplacitum quod ex ipso est. Se-

cunda autem consequens voluntas: eaque duplex, altera dispensatione quadam facta et ad salutem erudiens; altera cum desperatione coniuncta, ad absolutam poenam pertinens ».

Ad huius distinctionis penitiorem intellectum rememoretur, quod proprium obiectum voluntatis est bonum; nec divina voluntas in aliud quam bonum ex suimetipsius communicatione potest inclinari, dum vult et eligit quod bonum est et divinae sapientiae conveniens obiicitur. Aliquid autem potest esse bonum vel malum in prima sui consideratione, secundum quod *absolute* apprehenditur, quod tamen prout cum aliquo adiuncto consideratur consequenter, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et occidi est malum absoluta consideratione. Sed adiuncta circumstantia quod sit homicida vel vivens in periculum multitudinis; sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quod iudex iustus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi.

Itaque principalis intentio divinae sapientiae et voluntatis erga creaturas est, ut servetur ordo, quasi universale maximum bonum; a quo tamen aliqua creatura, et praesertim rationalis, secundum propria potest deerrare. Quare opus est utroque: scil. tum servari creaturam secundum proprium modum agendi, tum ordinem totius universitatis incolumem regere. Ergo necessarium est, ut duplex distinguatur habitudo creaturarum ad Deum secundum suam bonitatem; quod est ut asseratur voluntas *antecedens* et *consequens*. Nam ex una parte impossibile est, Deum non velle quicquid boni inveniatur in quacunque re, etiam singulariter inspecta; ex altera parte impossibile etiam est, Deum velle aliquid quo maius bonum offendatur totius creaturae. Cum igitur antecedat obiectiva ratione consideratio bonitatis singularis, et superadveniat perfectione bonum commune, quemadmodum entitas partis praeit rationem totius, fit necessario ut Deus velit antecedenter aliquod bonum, quod consequenter non vult: profecto est idipsum ac affirmare duplicem habitudinem creaturarum, maxime rationalium, ad divinam voluntatem.

Praeterea hanc duplicem habitudinem realiter ex parte creaturarum inveniri ad divinam voluntatem, ostenditur ex abundantia divini amoris in bonum. Nam inter homines derogat honestati, e. gr. iudicis, qui iuste punit, si omni sub respectu velit noxii hominis occisionem; aut si princeps non velit aliquod bonum commune singulis concedere secundum absolutam societatis et civium

considerationem. Ergo penes Deum utraque voluntas sive una eademque duplici ratione, est admittenda. Insuper circa actum elicitum voluntatis, est consideranda inclinatio, et regula rationis practicae. Utroque elemento perficitur, sed illa anteit rationem, haec sequitur; prius est ad bonum absolute, posterius est ad bonum *sic* proportionatum.

Sed mens revertat, actus virtutis appetitivae non eodem modo se habere, quo actus cognoscitivae: nam cognitum est in cognoscente, et bonum in rebus ipsis. Quicquid autem potest secumducere rationem entis et veri, totum est virtualiter in Deo, sed non totum creaturis inest bonum. Ex consequenti Deus ita omne verum cognoscit, ut nequeat simpliciter non comprehendere, et nulla fieri scientiae discretio antecedentis et consequentis permittatur; quia quicquid continetur in Deo, cognoscibile simul et cognitum perfectissime subit. Attamen cum non omne bonum existat in rebus creatis, et una ratio quandocius alteri opponatur; suasum efficitur divinam voluntatem uno quidem modo se habere ad bonum divinum, in quo virtualiter omne bonum praesistit, sed duplici respectu erga creaturas referri. — Pulchre S. Thomas explicat hanc differentiam (I Sent., Dist. 47, q. 1, a. 1) voluntatis consequentis ab antecedente, quae videtur imperfecta relate ad illam, non ex parte voluntatis, sed ex conditione voliti. Nam est e contrario (ait) de voluntate et de cognitione speculativa. Cognitio enim speculativa perficitur in abstractione a singularibus; sed voluntas et quidquid est ordinatum ad opus, perficitur in particulari, circa quod est operatio. Illud ergo est simpliciter et perfecte volitum, quod subiacet voluntati secundum omnes conditiones circumstantes ipsum particulare, et hoc pertinet ad *voluntatem consequentem,* quae respicit opera et dispositiones quibus aliquis sufficienter ordinatur ad hoc quod est sibi conveniens et debitum: et hoc est quod Deus dicitur velle simpliciter, ut salutem et aliquid huiusmodi. Ideo talis voluntas non potest impediri; sicut nec *praescientia, cui subiicitur res secundum illas conditiones quibus in actu consistit.* Illud autem quod est rectum et bonum secundum aliquam conditionem rei universalem consideratam, non habet rationem voliti simpliciter, sed secundum quid tantum. Sicut istum hominem in quantum est homo, non est nisi bonum salvari, eo quod natura sua ad hoc est ordinata, et hoc Deus vult voluntate antecedente, secundum quam non dicitur aliquid velle simpliciter; et ideo talis voluntas potest impediri.

Neque abest a proposito nostro demittere, quod cui Deus velit aliquod bonum, se habet uti materiale, et bonum quod ei Deus vult, tamquam formale superadditur. At in iis quae se habent materialiter, prius commune quam proprium et determinatum consideratur; et viceversa in iis quae se tenent formaliter, occurrit prius quod est magis determinatum. Ergo in comparatione bonorum, quae Deus alicui creaturae velit, antecedit consideratio conditionis quae communiter insit pluribus, ac succedit consideratio eiusdem creaturae secundum id quod sibi proprium obferat. Respectu boni quod Deus vult, prius est bonum formalius atque nobilius. Igitur fieri debet in huiusmodi comparationibus, quod prius velit Deus bonum maius et actualiter universalius alicui secundum conditionem quam communiter habet cum pluribus; sed consequenter nil importatur voluntate, ob repugnantiam illius conferendi boni propriae conditioni in subiecto adinventae. Ex hisce apparet, quomodo divina voluntas impediatur.

II. Verumtamen impediri voluntatem divinam idipsum est ac aliquid praeter aut contra eandem evenire: et reapse videmus nulla fieri quae Deus fieri non vult: quare mens dum haeret, studia in contraria vertitur. — Contingit vero quidpiam praeter voluntatem dupliciter: aut cum voluntas est de opposito; et id non tantum praeter voluntatem, sed etiam contra nititur: aut cum voluntas non est de hoc neque in oppositum; et id praetergreditur voluntatem, sed non contra petit. Atqui dictum est, impleri totum quod voluntate consequente Deus vult, at non semper voluntatem antecedentem in effectus produci. Ergo potest aliquid fieri non contra, sed praeter voluntatem consequentem, et simul praeter et contra voluntatem antecedentem. De voluntate consequente dictum est: « voluntati Eius quis resistit? »; et de antecedente: « quoties volui congregare filios tuos sub alas, et noluisti? ».

Quae cum ita se gerant, dicendum iungitur, omnia quae fiunt praeter voluntatem divinam etiam antecedentem, obtemperare quodammodo nutui consequentis. Voluntas autem consequens dupliciter potest accipi: aut secundum quod sequitur conceptionem finis tantum, et sic voluntas est de fine in communi, sine aliqua determinatione eius quod est ad finem: aut secundum quod sequitur conceptionem eius quod est ad finem et omnium quae idipsum comitantur. Tali respectu voluntas consequens est de consecutione finis secundum aliquem determinatum modum. Esto huic simile, cum aedificator in constitutione domus habet duos motus voluntatis:

unum quo vult inducere formam domus in materiam, sine hoc quod aliquid consideret determinate de partibus domus. Alium motum habet per quem, considerato quod lapis iste aptus est ad fundamentum, vult ipsum in fundamento collocare. Utroque autem modo si voluntas consequens penes Deum intelligatur, ea cuncta quae praeter aut contra voluntatem antecedentem fiunt, sibi mire flectuntur. Si enim accipiatur voluntas prout est de ordine universi in communi, constat quod aliquid exiens ab ordine voluntatis antecedentis, in contrarium ordinem relabitur, scil. ab ordine praecepti in ordinem poenae ad culpam; velut lapis mollis et levis, qui non est aptus ad fundamentum, in supremo parietis ponitur. Similiter etiam patet, quod subiicitur voluntati consequenti secundo modo acceptae, quae fert hunc praevisum peccatorem puniri: nisi enim ista conditio in eo per actum peccati accideret, voluntas divina de poena eius non impleretur neque extitisset: sicut ipsa gravitas lapidis cedit in voluntatem artificis, qua vult illum sic ordinari, ut inserviat fundamento.

Utriusque voluntatis aliquis effectus est, ut ostendatur quod tam una quam altera vera, sinceraque et efficax voluntas est, quamvis una respectu alterius videatur non perfecta voluntas, sed *velleitas*. Nam (uti praenotatum est) ita diversitas conditionum in volitis est, quod in unoquoque homine potest considerari natura eius et aliae circumstantiae ipsius, puta quod sit volens et praeparans se ad salutem suam, vel etiam repugnans et contrarie peragens. Si ergo natura tantum consideretur in homine, aequaliter bonum est, omnem hominem salvari, quia omnes conveniunt in natura humana. Et cum omne bonum sit volitum a Deo, hoc etiam Deus vult. Et huius voluntatis effectus est ipse ordo naturae in finem salutis et plura promoventia in finem omnibus communiter deposita, tam naturalia quam gratuita, sicut potentiae naturales et praecepta legis et huiusmodi. Consideratis autem omnibus circumstantiis personae, sic non invenitur de omnibus bonum esse quod salventur. Bonum enim est, eum qui se praeparat et consentit, salvari per largitatem gratiae divinae; nolentem vero et resistentem non est bonum salvari, quia iniustum est. Et quia hoc modo se habet aliquid ut sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum; ideo istum hominem sub illis conditionibus consideratum, non vult Deus salvari; sed tantum istum qui est volens et consentiens. Et sic apparet, quinam sit effectus voluntatis divinae, tum antecedentis tum consequentis, et quomodo effectus unius se

habeat ad effectum alterius. Hinc etiam comperitur, quonam verissimo sensu credatur, quod Deus vult omnes homines salvos fieri et perire neminem.

III. De distinctione divinae voluntatis in voluntatem *beneplaciti* et *signi* non minus accuratam doctrinam ex nostro Doctore transmittimus.— Primo quidem distinctio haec instituta censetur, praecipuo respectu ad creaturas rationales, quae cunctis viventibus praestant suorum actuum dominio et prudentia. Nam ideo contigit ut specialia quaedam signa divinae voluntatis promerentur, in quantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie et per se; rebusque humanis inclinatior speciali providet cura. Distributio istiusmodi praeterea fertur, non sumenda quasi rei sit, sed vocis in plures significationes. Iamvero notum reor Deum affirmari nominibus plerisque propriis, et non infrequenti usu metaphoricis; ea quae proprie dicuntur, vere in eo sunt, sed quae metaphorice, dicuntur per similitudinem proportionalitatis ad effectum aliquem velut ubi nuncupatur ignis (Deuter. IV, 24), eo quod, sicut ignis se habet ad consumptionem contrarii, ita Deus ad consumendam nequitiam. Unde ipsum esse destruentem nequitiam, est Deum esse ignem, et ipsa consumptio activa est igneitas eius. Manifestius est usurpari secundum similitudinem effectus, cum aliquae passiones humanae in divinam praedicationem metaphorice assumuntur. Et universaliter in omnibus quae metaphorice adhibeantur, effectus qui est alicuius virtutis secundum proprietatem in uno, est signum eiusdem secundum similitudinem in altero. Luce pleniori exemplum nitet: quia apud nos irati punire consueverunt, ipsa punitio est signum irae, et propter hoc ista punitio nomine irae significatur, cum Deo tribuitur: quasi dicatur quod Deus puniendo similiter se habeat, ac qui iratus proprie candescat.

Cum itaque effectus naturali consecutione indigitent causas, et plures diversique penes nos sint effectus voluntatis; hinc factum est ut plures voluntates ponerentur non modo usu hominum sed et penes Deum. Atqui Deus potest dici velle aliquid dupliciter: vel *proprie*, et sic dicitur velle illud cuius voluntas vere Ipsi inest, quoque complacet sibi; et haec est voluntas *beneplaciti simul* et *signi*. Dicitur etiam et aliquid velle *metaphorice*, eo quod ad modum volentis se habet, in quantum praecipit vel consulit vel aliquid huiusmodi, quin consequenter velit, nec fiat; et tunc relinquitur mera *voluntas signi et metaphorice*. Igitur signa voluntatis divinae dicuntur, non quia sint semper signa quod Deus velit, sed

quia ea, quae in nobis solent esse signa volendi, in Deo voluntates dicuntur. — Notetur modo inter haec signa et diversarum passionum nomina discrimen praecipiuum. Quamvis enim de Deo dicantur passiones, v. gr. ira, et voluntas huiusmodi, ratione effectuum significantium eas inter nos; hoc tamen distat, quia ira de Deo nunquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem, voluntas autem proprie Deo componitur. — Distinctionem huiusmodi peragendam ostendit etiam consideratio, quod non eodem modo se habeat voluntas divina ac scientia. Nam scientia Dei vere et perfecte est omnium, neque est causa eorum quae fiunt nisi per voluntatem: ideo signum non attribuitur scientiae sed tantum voluntati. Accedit quod usus distinguendi voluntatem divinam obiiciatur in divinis Litteris, ubi dicitur: « Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates Eius », et alibi: « Fiat voluntas tua ».

IV. His praelectis de ratione voluntatis divinae, quae est signi ac metaphorice dicta, procedendum est ad enumerationem eius.— Huiusmodi voluntates tot sunt, quot sunt signa quibus consuevimus demonstrare, nos aliquid velle. Atqui potest aliquis demonstrare se velle per seipsum, directe quidem aliquid operando; indirecte autem et per accidens, in quantum non impediat operationem, sive permittat; eo sensu quo removens prohibens dicitur movens per accidens. Per alium autem declarat se aliquid velle, in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum, vel necessaria inductione *praecepti,* et *prohibendo* contrarium, vel persuasione et *consilio*. Ergo convenienter enumerari solent quinque voluntates signi hoc versiculo expressae. — « Praecipit, ac prohibet, permittit, consulit, implet ». — Quod tres ex hisce dicantur voluntates Dei, arguitur ex illo Matth.: « Fiat voluntas tua ». Et S. Augustinus docet (Ench. 95), quod nihil fit nisi Omnipotens fieri velit, vel *sinendo* ut fiat, vel *faciendo*. — Differunt ratione temporis, quia permissio et operatio pertinent ad praesens malum et bonum: ad futurum vero prohibitio mali, praeceptum boni necessarii, de bono superabundanti et consilium.

Altera eiusdem distributionis ratio colligitur, quia signum divinae voluntatis potest accipi aut secundum ordinationem hominum in finem salutis aeternae, aut secundum executionem ordinis. Ad finem autem consequendum, Providentiae est duo largiri: ea scil. quibus res promoveatur in finem, et ea quibus ab impedientibus liberetur. Sicut autem res naturales tendunt in fines suos naturales per virtutes activas ex providentia divina eis collatas, ita et humana

voluntas per consilia et praecepta ordinatur ad finem, qui unus atque unicus est beatitudo. Quorum distinctio ponenda videtur, quia sicut in dispositione naturarum dantur a Deo diversae virtutes, quarum una est nobilior altera, ut sic una res perfectius consequatur finem quam altera; ita etiam in dispositione hominum sunt diversa ordinantia in finem. Unum communiter omnium scil. praecepta; et alterum perfectorum, scil. consilia. Sed omne peccatum est in exeundo ab ordine finis, et est impediens consecutionem finis: et ideo cuilibet peccatum quodlibet vitandum est. Neque in hoc diversus gradus hominum attenditur; ita ut stulti quique insaniant, dum sibi licere quaedam nefaria blandiuntur: atque uno tantum signo circa omne id traditur, quod est prohibitio. Si autem pertinet ad executionem ordinis, hoc potest esse dupliciter: aut secundum quod tendit in id ad quod ordinatum est, bonum faciendo; et respectu huius est signum, operatio, quia Deus in nobis omnia bona operatur: aut etiam exeundo ab illo ordine, mala perpetrando, qui etiam exitus subiacet providentiae, non ut provisus, sed ut ordinatus; et respectu huius est permissio.

V. Si fiat comparatio signorum cum voluntate antecedente et consequente, apparet quod quaedam respondent voluntati antecedenti, ut praeceptum, consilium et prohibitio: nam hisce omnibus creatura suarum electionum arbitra in salutem ordinatur; quod pertinet ad voluntatem antecedentem. Unde cum praeter tum contra ea patrari multa contingunt. Alia duo signa, permissio et operatio, correspondent voluntati consequenti, sed diversimode: quia operatio pertinet ad ipsum effectum, de quo est voluntas consequens; et ideo sicut non potest fieri aliquid contra voluntatem consequentem, sed praeter eam, ita nec contra operationem, sed praeter eam. Permissio autem pertinet ad causam, quae voluntati consequenti subiicitur, ut sit potens deficere et non deficere; huius causae tamen effectus, scil. deficere, non pertinet ad voluntatem consequentem neque antecedentem, sed tantum pertinet ad causam illam, cuius est permissio facultatem respiciens. Unde praeter permissionem non fit, quod agitur praeter voluntatem consequentem: et praeter permissionem nihil potest fieri nec contra eam; tamen potest succedere oppositum eius quod permissum est, quod etiam fit secundum permissionem. Nam permissio respicit potentiam causae (puta liberi arbitrii) ad utrumque oppositorum se habentem: unde neutrum oppositorum est contra eam. Denique totum hoc non ex debilitate divinae voluntatis provenit, sed ex ordine divinae sapientiae, quae

rebus potentiam ad utrumlibet contulit; idcirco est bonum, quod Deus vult voluntate consequente.

Lectioni confinia dentur cum refero alias specialiores apponi distinctiones, quas explicare nec difficultas ulla postulat, nec brevitas sinit. Taliter se habet illa S. Anselmi (L. de Vol. Dei), qui sumens voluntatem pro effectu, enumerat quatuor, scil.: primam, id omne, quod est quomodolibet futurum: secundam, quam Deus sanctis inspirat; tertiam, legem humanae rationi inditam; quartam, ipsa posita praecepta Dei. — Alio modo dividit ita, ut sit prima *efficiens* quidquid vult; secunda *approbans,* qua Deus e. g. vult omnes homines salvos fieri, quoniam nullum prohibet quantum ad se salvum fieri, imo si quis ad hoc laboret, approbat; tertia *concedens,* qua concedit ut fiat aliquid, v. g. hominem ducere uxorem; quarta *permittens,* qua permittit aliquid fieri, etsi quandoque displiceat.

LECTIO V.

QUAENAM SIT HABITUDO DIVINAE VOLUNTATIS AD MALA.

Argumentum. I. Praestituitur de quo sit agendum. — II. Quid malum. — III. Deus mali causa non est, ex Scripturis et Traditione: atque idipsum invicta ratione probatur. — IV. Deus non est causa mali culpae, nec per se, nec per accidens. — V. Verum est per se causa actuum qui mali sunt ex creaturae agentis defectu.

I. Tripliciter sumi potest voluntas circa aliquid: scilicet vel prouti se extendit ad velle et non velle; eo modo quo videre se extendit ad videre et non videre; prout dicimur visu percipere lucem et tenebras. Constat enim bonum et malum opponi et ad voluntatem spectare per velle et non velle. Aut sumitur voluntas ut se extendit ad velle et nolle; et constat Deum multa mala nolle, quaecumque scilicet non permittit suos electos incurrere. Tertio voluntas et velle accipitur proprie pro actu positivo per modum acceptantis: nolle enim significat actum positivum per modum repellentis: et hoc sensu in praesenti discursu de voluntate divina prosequimur disputandum. — Quamvis plurima de malo agi soleant a philosophis et theologis opportuniori loco, hic tantum revocare libeat, quae argumento commodiora videantur.

II. Malum praecise sumptum non est aliquid positivum quod contra bonum dividat ens; uti genus per duas differentias dispe-

scitur pro speciebus constituendis. Nam ait Origenes (L. 2, in Io.): « Approbandos eos qui arbitrati sunt nihil esse omne illud quod nec a Deo nec per sermonem sumpserit apparentem subsistentiam. Bonum idem est cum existente. Cum vero malum aut pravum contrarium sit bono, et contrarium existenti sit non existens, sequitur malum et pravum esse non existens. Non ens et nihil synonima et univoca esse (dicit), et ob hanc causam, qui non sunt, nihil esse et omne vitium etiam nihil esse, quoniam est non ens: » Cui consonat Gr. Nyssenus (Catech. c. 6) disserens: « Virtutis et vitiositatis sibi invicem oppositorum distinctio non ita consideratur, tamquam duo sint quae solidam habeant exstantiam; sed proinde atque e regione entis non ens distinguitur. Nec potest dici non ens secundum exstantiam contra ens distingui; sed non exstantiam dicimus exstantiae ex adverso in distinctione respondere. » Quare (c. 28) concludit: « Deum ab sola vitiositate separari, et hanc ipsam natura constare nulla ». Athanasius igitur (Lib. c. Gentes) reprehendit Ethnicorum quosdam aberrantes a via et Christum ignorantes; qui subsistere, per seque esse malitiam dixerant, et dupliciter peccaverant: « Sive quatenus opificem privant eo ut sit eorum quae sunt, conditor: non enim eorum quae sunt, dominus erit, si malitia, ut illi putant, subsistentiam per se habet et essentiam; sive quatenus illum omnium conditorem statuentes, etiam mali esse necessario concedant; quippe cum inter ea quae sunt, malum ipsi enumerent. Hoc vero perabsurdum esse, neque posse fieri videtur. » Aptissima haec ad evertendam veterem novamque inscitiam de positiva mali entitate. Quapropter non sine elegantia Maximus interpres Dionysii dicentis (Lib. De Div. Nom. 4.): « non est malum neque ens neque inter entia nusquam est malum qua malum est: » exponit: « Malum nihil esse prorsus eorum quae sunt, non qualitatem, non quantitatem, non relationem: sed nec affectionem quae in re aliqua existente naturaliter inesse cernitur. Itaque defectus est actionis ad finem tendentis facultatum earum quae naturae sunt insitae. »

Verum nonne de malo disserimus quaerentes naturam propriasve passiones? S. Doctor admonet (II. Sent. dist. 37, q. 1, a. 1) quod *substantia* dupliciter dicitur. Uno modo dicitur substantia secundum quod significat rationem primi praedicamenti; et hoc est vel forma vel materia vel compositum quod per se in genere est. Alio modo dicitur substantia illud quod significat *quid* in omnibus rebus; sicut dicimus quod definitio significat rei substantiam. Et hoc modo quidquid positive dicitur, in quocumque genere sit, substan-

tia est, vel substantiam habet, sic enim substantia pro essentia sumitur. Ideo nullum malum est primo modo substantia: at secundo modo distinguitur subiectum mali ab ipso praecise sumpto, quia actus qui malus est, est substantia, at malum per se nullo modo est substantia. Pariter *naturae* nomen multipliciter dicitur: nempe 1. communiter omne id quod intellectu aliquo modo capi potest: 2. quod agere vel pati potest: 3. principium motus et quietis in iis in quibus est per se et non per accidens: 4. unumquodque informans specifica differentia. Igitur mala secundo et tertio modo natura aliqua dici nequeunt, quia nec sunt in genere substantiae, neque principium motus, sed potius motus vel actiones quaedam: et quod plus est nec tertio modo secundum naturam dici possunt, quia malum in nulla re accidit, nisi secundum recessum ab eo quod naturaliter sibi inest. Sed primo et quarto modo aliqualiter potest malum dici natura, secundum quod est actus quidam et ens quod intellectu capi potest, et aliqua differentia ad speciem determinatur; sed in quantum malum est ratione sua per oppositionem ad bonum, neque ens neque differentiam habet, sed per privationem formae dicitur. — Similiter autem et nomen *rei* dupliciter sumitur. Simpliciter enim dicitur res id quod habet esse ratum et firmum in natura: et dicitur res hoc modo, secundum quod habet quidditatem vel essentiam quandam, ens vero secundum quod habet esse. Sed quia res per suam essentiam cognoscibilis est, transumptum est nomen rei ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod res a verbo *reor* dicitur: et per hunc modum dicuntur res rationis quae in natura ratum esse non habent, uti negationes et privationes rei, ac entia rationis. Primo ergo modo malum uti actus, est res quaedam; sed in quantum malum, nonnisi privatio rei est, et ens rationis tantum: ideo iuxta secundum modum, malum et in quantum est actus et in quantum est contra bonum, seu privationi subiicitur, est res.

Fides vera (uti scribit S. Leo epist. 93), quae est catholica, confitetur, mali nullam esse naturam; neque ullam creaturae habens praerogativam, sed mutabilitatis vitium (ut dicit S. Ambrosius) et errorem prolapsionis. Indigentia boni radix malitiae est (ex D. Augustino), cuius nulla causa est efficiens, sed deficiens; quia non effectio est, sed defectio et privatio boni, privatio inquam formae, corruptio, inordinatio, nihil. — Quid ergo? Est a bono aliquo et in aliquo bono, est in natura uti subiecto, imo quod malum est alicui secundum unam rationem, est bonum vel alteri vel eidem

secundum aliam rationem: et actus qui corrumpit unam naturam, sive formam, sive ordinem, tamen est natura alterius et conveniens secundum diversam naturam secundum aliquod esse et finem ipsius actus. Malum itaque hic sumitur in quantum est *privatio boni debiti voluntaria vel involuntaria;* quia malum *poenae* includit rationem involuntarii, et *culpae* malum voluntarii.

III. Circa mali causam eos confutare praetermittimus qui aliquod summum principium, aut materiam primam sint imaginati pro omnium malorum fonte. Absurdior illis fuit Calvinus, cum assereret mala fieri cuiusvis generis, volente et cogente Deo. — « Quid enim (redarguit Petavius, l. VI. de Deo, c. 5, §. 9) frequentius utriusque paginae testamenti praedicant, quam Deum iniquitatem ac peccatum execrari et odisse? Ita in Psalmo V. 5: « Mane adstabo tibi et videbo, quia non Deus volens iniquitatem tu es, » Et apud Ezechiel. XVIII, 25: « Numquid voluntatis meae est mors impii, dicit Dominus Deus, et non ut convertatur a viis suis et vivat? » Et in libro Sapientiae I. 23: « Deus mortem non fecit nec laetatur in perditione vivorum. » Denique Paulus ad Romanos scribens, iniquum fore Deum asserit, si vera sit opinio Calvini, velle peccatum, ad idque necessitate quadam constrictos excitare et impellere Deum. « Si autem iniquitas nostra iustitiam Dei commendat, quid dicemus? Numquid iniquus est Deus qui infert iram? (secundum hominem dico). Absit. Alioquin quomodo iudicabit Deus hunc mundum? » (Rom. III, 5). — De Patrum inviolato consensu ait S. Basilius (in libro quod Deus non est Auctor peccati): « Stultus est ac revera mente privatus et prudentia, qui dicit non esse Deum. Similis autem huic est, et nihil ab eo stoliditate differt, qui malorum causam ait esse Deum. Nam par et aequale utriusque esse crimen arbitror, quoniam ambo similiter bonum esse Deum negant ». — Attamen difficile videtur, actum malum fieri ab aliqua creatura, quin ullimode a Dei voluntate sit; cum S. Augustinus docuerit, hanc esse universalem omnium motionum causam.

Ferme Deus mala cognoscit iuxta illud (Prov. XV): « Infernus et perditio coram Deo »: per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae. Ratio itaque cognoscendi quaecunque mala, haec est, quia perfecte cognoscens aliquid, oportet quod cognoscat omnia ea quae possunt illi accidere. Unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. At Deus per suam voluntatem est omnium bonorum causa, queis potest accidere defectus et privatio, quin haec ullo modo repetatur

ab ea. Aliud inquam est de causa mali quaerere, et aliud de actione peccati.

IV. Primo igitur dicendum est, quod Deo convenire non potest esse causam mali culpae, nec per se neque per accidens, nec quod ipse peccet, nec quia faciat alterum peccare. Nam peccatum communiter dictum, secundum quod in rebus naturalibus et artificialibus invenitur, ex eo provenit quod aliquis in agendo non attingit ad finem propter quem agit. Peccatum vero, secundum quod proprie in moralibus dicitur, habet rationem culpae, et provenit ex eo quod voluntas deficit a debito fine, et in finem indebitum tendit. Deo autem neque activum principium potest esse deficiens; nec eius voluntas potest a debito fine torqueri cum sit natura divina et bonitas summa, ultimus finis et prima regula omnium voluntatum. Sic ergo Deus causa peccati esse non potest, eo quod Ipse peccet. — Similiter etiam non potest esse causa peccati, eo quod peccare alios faciat. Peccatum enim (prout nunc loquimur) consistit in aversione voluntatis creatae ab ultimo fine. Impossibile est autem, quod Deus faciat voluntatem alicuius ab ultimo fine averti, cum ipsemet sit ultimus finis. Quod enim communiter invenitur in omnibus agentibus creatis, oportet quod hoc habeat ex imitatione primi agentis, quod dat omnibus suam similitudinem, secundum quod capere possunt. Atqui unumquodque agens creatum invenitur per suam actionem alia quodammodo ad seipsum attrahere, assimilando ea sibi. Est hoc ergo congruentissimum Deo ut omnia ad seipsum convertat, et per consequens ut nihil a seipso demoveat. Unde non potest esse causa aversionis voluntatum a summo bono, in qua ratio culpae consistit. Impossibile est ergo quod Deus sit causa peccati. — Evidens est, quod non eadem ratio militat quoad malum culpae et quoad malum poenae. Nam poena opponitur cuidam particulari bono. Non est autem contra rationem summi boni auferre aliquod bonum particulare per appositionem alterius boni, quod interdum est melius. Congruit ergo quod Deus ita sit auctor poenae per appositionem melioris boni, ut ordinem iustitiae in rebus statuat et incolumem servet. Sed malum culpae est per aversionem a summo bono, a quo ipsum summum bonum nequit alia quaecunque pervertere: iuxta illud, quia « seipsum negare non potest ».

Praeterea divina voluntas nuspiam habebitur causa eorum quae per se nullimode appetuntur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Atqui malum per se

nullo modo est appetibile, et nec per accidens appeteretur, nisi bonum, cui coniungitur malum, magis appeteretur quam bonum quod malo subtrahitur. Itaque divina voluntas nullo modo potest esse causa illius mali quod est summi boni privatio, cuiusmodi est malum culpae; quamvis malum naturalis defectus, vel malum poenae adducat hoc ipso quod vult aliquod bonum cui tale malum coniungitur. — Et revera malum culpae in hoc differt a ceteris malis, ut quantum est ex se, de medio pellat bonum divinum, quasi e praesenti facie rectoque telo in hostem ruens, ac si privatione ulla affici posset; quemadmodum amor amicitiae erga Deum est velut positio boni divini secundum se, si quopiam egeret. Cetera autem mala respiciunt bonitatem divinam in aliquo particulari effectu, videlicet assimilationis divinae particulam. Propterea malum culpae de facto non privat Deum bono divino, sed ordine in ipsum privat hominem, secundum quod est ordo immediate in ipsum Deum ferens, et non modo secundum certa quaedam participandi confinia.

V. Quidam dixerunt, quod licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri, quatenus ordinentur ad aliquod bonum. — Sed ii non recte sentiunt; quia malum culpae non est effectus reducibilis in causas superiores, sed propriam causam habet in ipso peccante. Iudicium autem de unaquaque re secundum propriam eius causam agendum est. Ergo de malo culpae relate ad bonum quod provenire dicatur, debet iudicium fieri secundum intentionem peccantis. Atqui praeter intentionem peccantis est, quod sequatur aliquod bonum ex suo malo; sicut praeter intentionem tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Quapropter non potest dici quod malum esse vel fieri sit bonum. — Dicendum supererit quod, licet mala fieri et mala non fieri contradictorie opponantur; tamen velle mala fieri et velle mala non fieri non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmatione constans. Deus igitur non vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, et hoc est bonum. Ex qua doctrina lector penset quid abnuere quidve probare oporteat inter discrepantes olim sententias; num Dei voluntas solum negative ad aliquid se contineat.

VI. Sequitur pars altera conclusionis, quod scil. actio peccati est a Deo, quin peccatum Deo imputetur. Prima ratio communis accipitur, quia omne quocunque modo sit, procedit a divina voluntate per quandam participationem. Atqui actio peccati est quoddam ens. Unde in conclusionem cogimur, quod sit a Deo. — Se-

cundo idem patet ratione specialiori. Necesse est enim omnes motus secundarum causarum promanare a primo movente. Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et corporalium et spiritualium. Ergo cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necessario deducitur actum peccati, in quantum est actus, a Deo prodire.

Hic firmiori animo considerandum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Alio enim modo e. g. ex influxu solis causatur motus corporum inanimatorum quae non movent seipsa, et alio modo motus animalium quae seipsa movent: alio modo consequitur pullulatio unius plantae, in qua virtus generativa non deficit; alio modo alterius virtute debilis. Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem illius; verum si non est in debita dispositione et aptitudine ad recipiendam motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta. Et tunc id quod est ibi actionis, reducitur in primum movens sicut in causam; quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens sicut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc quod agens deficit ab ordine primi moventis, et permittentis defectum. — Idipsum videre est in motu claudicationis, quia quidquid est de motu, procedit ex virtute motiva animalis: et est a tibia, secundum quod illi desideretur aptitudo, ut a motrici virtute regimen actumque obtineat. Per haec ergo dicendum, cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moveri ab Ipso, quod etiam ipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium: quae si fuerint in debita dispositione et ordine ad recipiendam motionem qua moventur a Deo; sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam. Si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati: et sic id quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, nequaquam Deo vertitur, sed libero voluntatis humanae arbitrio, inconsulto et labenti, solum computabitur.

Hisce consideratis, manet, quod divina voluntas ex libera dispositione et independenter a quacunque praevisione determinati in futurum, est prima causa omnium actuum contingentium, necnon motuum liberi arbitrii et actionum moralium; ita tamen, quod haec dispositio includat modum proprium cuiuslibet creaturae, quem

velit servare, sive permittere, non quia velit ut deficiat. Ideoque etiam praevisio malorum moralium obiective supponit dispositionem divinae voluntatis ad movendum hominem secundum modum ipsius. Et ista sufficiant, ut utraque veritas accipiatur: et quod Deus non est causa peccati, et tamen actio peccati est a divina voluntate tamquam a causa prima et independenter a quacunque praevisione humani consensus, velut obiecti extra sistentis, rationis habitu consilium Dei praeoccupantis.

LECTIO VI.

DE AMORE DEI.

Argumentum. I. Divinus amor huic disputationi considerandus obiicitur. — II. Deus est amor. — III. Omnia divinus amor complectitur. — IV. Idem sistens non tamen aequaliter cuncta diligit bonisque cumulat. — V. Sed meliorum amplior et intensior habita effectuum ratione intelligitur. — VI. Emphasi Iohannis Chrysostomi clauditur lectio.

I. Disputationi huic quam divinae voluntati dicavimus peropportuna subiicietur lectio praesens de amore Dei, praecipuae utilitatis et iucunditatis ferax, quam comitabitur altera de Iustitia et Misericordia. Nam (monet Angelicus Praeceptor) haec sunt quae absolute ad voluntatem Dei pertinent, conformia iis affectionibus et moralium virtutum habitibus, unde perficitur nostra: hoc tamen discrimine, quia in parte appetitiva inveniuntur plures affectiones, et plures habitus; Deo autem proprie inest amor, quo comprehenditur quicquid elicitae operationis est; iustitia autem et misericordia adiunguntur, fere ut rationes et ideae sapientiam Dei ipsius consequi compertum est secundum respectus ad alia, imitationibus pene infinitis vel extantia vel mere possibilia. — De amore Dei proloqui quam maxime pulchrum et decorum est, cum hic videatur prae ceteris divinis rationibus fons omnium bonorum, effusivus et conservator, propria causa secundum quam Deus naturae et gratiae universitatem adstruxit, et in sui beatificam consociationem praeparavit. — Haec tantum acturi sumus, ut primum non modo concludamus amorem Dei, sed etiam Deum ipsum appellandum esse amorem: dein considerabitur divinus amor quoad omnia; et explorabitur num aequaliter, et an de melioribus maior sit existimandus.

II. Intenditur proprie et formaliter secundum se, et prae ceteris affectionibus appetitivae virtutis Deo substantialiter inesse amorem,

ad quem pertinere Dionysius ait ut sit unitivus et concretivus. Id autem apertissime christiana fides praedicat, a praeclarissimis quoque philosophis sub Platone militantibus exploratum, cui ratio ex praehabitis doctrinis invictissime assentitur. — En selecta revelationis documenta: Deum alloquens sapientia dicit « diligis omnia et nihil odisti eorum quae fecisti » (XI, 25): Psaltes plerumque repetit: « Dominus iustitiam dilexit... diligit iustos » (X, 7; CXLV, 8): « Dominus dilexit eum », (ait Isai. XLVIII, 13): Ipse Deus sui amoris se testem facit: « diligam eos spontanee » (Oseae XIV, 5): « Dilexi vos, dicit Dominus... Iacob dilexi, Esau autem odio habui » (Malachiae I, 2): « Hic est filius meus dilectus in quo bene mihi complacui » (Matthaei III, 17). Succrescit enim divini amoris effectus et praedicatio in foedere novo; ita ut totum appellari possit, divini amoris ostensio et oratio: haec tantum depromo ex Ioh.: « Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum Unigenitum daret » (III, 16): « Deus charitas est, et qui manet in charitate in Deo manet et Deus in eo » (I. Ep. IV, 16). Denique Paulus quatuordecim epistolis infinities divinum amorem repetit: « Charitas Dei (Ad Rom. scribit) diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis ». Ex quo sententiarum complexu advertitur divini amoris amplitudo, se protendentis ad universa, non sine graduum varietate; ita ut enumerentur, primum omnes creaturae, secundo rationales, tertio iusti, quarto ipse Filius in quo sunt omnia condita sive quae in coelis sive quae in terris sunt, visibilia et invisibilia. Hic non modo est princeps dilectionis obiectum, sed et ratio alia diligendi, prouti magis minusve de eo in seipsis referunt. Praeterea admonemur iisdem Scripturarum sententiis, in Deo amorem consistere intelligibili motivo et procul ab omni limite; interque nomina divinam significantia naturam singulare et gratissimum esse, ut Deus nuncupetur Charitas, quo ipsa bonitas quodammodo illustratur. Nec mirum subeat, amorem, dilectionem et charitatem promiscue sumi, licet quaedam differentia intersit: amor enim dicitur in genere, specialius dilectio, quia liber et electivus est; excellentissime charitas amorem supernaturalis amicitiae importat.

Traditio vere catholica, Sanctorum Patrum operibus constans, iure merito pelagus divini amoris appellanda videtur. Quorum agmen ducet Dionysius qui de Div. Nom. luculenta speculatione de divino amore tractatum exegit. « Est divinus amor (c. 4) estaticus, qui non sinit esse suos, eos qui sunt amatores, sed eorum quos amant... Audendum est de hoc etiam pro veritate dicere, quod ipsemet

omnium auctor, pulchro et bono omnium amore propter excellentiam summam amatoriae bonitatis extra se per providentias omnium rerum existit, et bonitate atque dilectione et amore veluti delinitur et oblectatur; et cum sit supra omnia et ex omnibus exemptus, ad omnia demittitur secundum potestatem suprasubstantialem, qua extra se non egrediendo exit... Tamquam sempiternus circulus divinus amor propter bonum, ex bono, in bono et ad bonum indeclinabili conversione circuiens, in eodem et secundum idem, et procedens semper et manens et remeans ». Lectori cummendo hunc locum sublimissimae considerationis, ut altitudinem, effusionem et ordinem divini amoris contempletur. Et uno Gregorii Nysseni sensu multa circa rem hanc confirmantur; ille enim (in Cantic. Hom. 4) telum illud quo sponsa vulneratam se a charitate dolet gaudetque, existimat esse Unigenitum quem ceu sagittam electam, Spiritu Sancto illitam, iaculatus est Pater in corda sponsarum suarum. « Vulnerata sum a dilectione. Ostendit hac oratione telum quod alte cordi insidet. Qui telum autem iaculatur, est dilectio seu charitas. Charitatem autem esse Deum didicimus a Sacra Scriptura, qui electam suam sagittam, nempe Deum Unigenitum emittit in eos, qui servantur, Spiritu Dei illita triplici aculei cuspite. Aculeus autem est fides, ut quae in quo fuerit, cum sagitta simul adducat sagittarium, ut dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus et veniemus et mansionem apud eum faciemus ». Quem postremum et nobilissimum divini amoris conceptum expressit quoque Origenes, ubi ostendit (in Ep. ad Rom. L. 4, c. 5) quomodo singulae divinae Personae sint tres charitates et una charitas, collatis scripturarum sententiis; quo conclusionem exhibuit ipsissimam divinitatis naturam esse charitatem, et tres Personas consubstantialiter vivere. — Plurima quidem et aurea sunt quae divus Augustinus christianae theologiae antistes circa divinum amorem disseruit, summa eloquentia et sapientia pari. Pauca depromo: (De Trinit. L. 8, c. 7.): « Deus dilectio est, et fideles in dilectione acquiescent illi, revocati a strepitu qui foris est ad gaudia silentii. Ut quid et currimus in sublimia coelorum et ima terrarum, quaerentes eum qui est apud nos, si nos velimus esse apud eum?... Amplectere dilectionem Deum, et dilectione amplectere Deum. Ipsa est dilectio quae omnes bonos Angelos et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis, nosque et illos coniungit invicem et subiungit sibi... Et quo nisi Deus plenus est qui plenus est dilectione »? A quibus non discrepat Ambrosius: « Amari exigit Deus, qui omnia amat, quia cha-

ritas est »: (In. Psal. CXVIII). Et eiusdem Augustini vestigia sectatur Fulgentius, qui familiari sibi elegantia ac suavitate placita eius evulgat: « Nonne tibi videtur aperte ex propheticis apostolicisque doctrinis tracta B. Augustini de diligenda dilectione sententia?... Tunc recte Deus proximusque diligitur, cum in Deo et in proximo ipsa charitas diligatur. Ita fit ut et in Deo ipsum Deum, et in proximo Deum sine dubio diligamus » (Ep. 5). Subit in eandem harmoniam mellifluus Bernardus, ubi ait (l. de diligendo Deo): « Lex ergo Dei immaculata charitas est... Lex autem Domini dicitur, sive quod ipse ex ea vivat, sive quod eam nullus nisi ex eius dono possideat. Nec absurdum videatur quod dixi, etiam Deum vivere ex lege; cum non alia quam charitate dixerim. Quid vero in summa et beata illa Trinitate summam et ineffabilem illam conservat Unitatem, nisi charitas? lex est ergo et lex Domini charitas quae Trinitatem in Unitate quodammodo cohibet et colligat in vinculo pacis. Nemo tamen me aestimet charitatem hic accipere qualitatem vel aliquod accidens... dicente Iohanne, Deus charitas est. Dicitur ergo recte charitas et Deus et Dei donum. Itaque charitas dat charitatem, substantiva accidentalem. Ubi dantem significat, nomen substantiae est: ubi donum, qualitatis. Haec est lex aeterna creatrix et gubernatrix universitatis ».

Ne quid nostro desit argumento, libet quaedam ex Platone Platonicisque decerpere. Ille aiebat amorem esse antiquissimum ac divinum, qui omnem vim summatim continet, omnemque beatitudinem conciliat, Dei hominumque decus et dux pulcherrimus, optimus atque beatissimus. Plotinus conspiciens amorem quo flagrat Deus, quemque in animos transfert ut amore vivant eodem quo Ipse; inquit: « Cum animus illic vivit, coelestem habet amorem; et in naturali habitu constitutus amat Deum Deo commisceri desiderans ». Quapropter (dicit Max. Tyrius Diss. 10 et 11) ut oculi amant solem, quasi lucerna accensa lumen lumine contuens; ita quoque et ardentius anima Amorem amat (Cfr. Thomassinum De Deo l. 3, cc. 22, 23, 24).

Nunc iuvat attendere quam recta et invicta ratio, theologiae principiis subnixa et refecta, argumentetur. In quocunque est voluntas, oportet vigere amorem: nam amor est primus motus voluntatis et cuiuslibet appetitivae virtutis. Cum igitur non possit haberi potentia sine proprio actu; secundum quod alicui subiecto voluntas, ita proprie insidet amor. Revera actus voluntatis et cuiuslibet appetitivae virtutis tendit in bonum et malum sicut in propria obiecta: in bo-

num principalius et per se, in malum secundario et per aliud, quatenus opponitur bono. Unde naturaliter actus voluntatis ad bonum antecedunt adversos qui sunt in malum: et prius est gaudium tristitiâ circa praesens, desiderium fugâ in absens, et amor odio absolute. Praeterea quod est communius est simul prius. Atqui sunt quidam actus voluntatis circa bonum sub speciali ratione, vel praesentis et habiti vel futuri et absentis, uti gaudium et desiderium: amor autem est de bono communiter. Ergo amor naturaliter est primus actuum voluntatis. Idipsum confirmari poterit, quia primus est actus, ad quem omnes alii ordinantur secundum quamcumque potentiam. Atqui omnes alii actus voluntatis ordinantur ad amorem sicut ad primam radicem: nam desiderium et gaudium non est nisi circa bonum amatum. Quae cum ita se habeant vera et certissima, ob eandem rationem qua scimus Deo convenire voluntatem, in conclusionem addicumur, non modo amorem proprie et formaliter de Deo praedicari, sed esse ipsum Deum.

Hanc conclusionem tria pernotanda contingunt. Primum, amor quidem est actus utriusque appetitus, intellectivi et sensitivi, quos inter viget ea consociatio, ut intellectivus haud moveat nisi mediante sensitivo. Hic quippe, non tam est forma et actus, quem natura organis defixerit, quam potentia totius compositi ex anima et corpore primum, proxime ex definito organo et virtute, atque ita corpus excitat: quod cum proprie mutetur secundum aliquam alterationem; ideo experimur quemcunque actum appetitus sensitivi esse passionem, et multiplicem evenire pro diversitate appetibilium ac rationum particularium appetendi. Sequitur inde, voluntatem continere sub se omnia haec, quae tamen passionibus ex altero appetitu prodeuntibus attinet, ipsa minime patiens; et denominari voluntatis affectiones diversarum passionum vocibus, maxime amorem, gaudium et delectationem, semota quavis corporeae perturbationis aegritudine. — Secundo pensanda est communis una et propria quarumdam passionum ratio materiam et defectum importans. Nam si materiale et formale discernatur elementum in singulis, fit omnes defectum quemdam afferre eo ipso quod sunt actus sensitivi appetitus, quo sub respectu non insunt voluntati: at pleraeque etiam formaliter deficiunt a puritate actus, ex obiecto et modo quo obiectum respiciunt, uti videre est in tristitia, desiderio, vel ira. Quae cum ita a ceteris discriminentur, redit conclusa res, in Deo reperiri proprietate formali amorem prae omnibus et gaudium et similes, longe autem actus irae, tristitiaeve aliarumque anxietatum,

a quarum cruciatu homines ne vix quoque sapientes expediuntur. — Tertium notari oportebat ex Dionysio dictum celebre, *concretivum* et *unitivum* esse per se amorem. Scilicet qui aliquem amat, vult bonum ei velut alteri — sibi, cui omne primo quaerit bonum. *Unit* ergo amanti se quidquid amat, *concretum* amanti omnem alterum efficit, cui bona sollicitat. Est in Deo amor ut vis *unitiva* compositionis expers, quantum ad omnia quae sunt, et *concretiva* respectu creaturarum intellectualium absque ulla sui demutatione. Altiora si petas, lector, contemplare unitatem Patris amantis Filium in Spiritu Sancto, et alterius in unaquaque Persona communicationem, quam graeci περιχώρεσιν, nos *circuminsessionem* nominamus.

III. Cum itaque ex trasmissa veritate constiterit Deum se aliaque amare, dictu iam proclive est, omnia comprehendi; ita ut quantavis amplitudine a summis ad minima distent, divinus tamen amor intendat singula. Immo non ipsa a rebus allicitur, quasi earundem bonitate metiatur, sed est rerum causa. Nam certo amantur ea quae Deus vult esse et in perfectione consistere. Nihil autem vel minimam entis umbram participat, nisi in quantum id regula et effectrix divina ferat voluntas. Ergo necesse est omnia divini amoris obiecta esse bona, omniumque amabilitates (ut ita dicam) actu divini amoris constitui. — Ex quo statim emergit hunc a nostro differre in primis, universalitate et efficientia. Usque ad nos, inquam, effunditur bonitas eorum quae amamus, et esse et servari volumus: divinus amor non sinit esse solam sui bonitatem, sed per abundantiam amativae naturae transfertur quodammodo in ea quaecunque amat, qua ratione dicitur *bonum esse sui diffusivum:* atque diffusio haec est amor. Denique similitudo gignit amorem nostrum, Dei amor amatis imprimitur, similia formans; velut si dicatur sol amare speculum resque omnes, simul ac imagine sui et radiis illustrat, se quodammodo multiplicans atque in alia se effundens quantum possibile est, ideoque amans. — Praeterea si Deus cuncta suo amore prosequitur secundum quod entia sunt; pro diversa ratione qua esse dicuntur, varia quoque divini amoris in ea ponitur habitudo. Atqui rerum duplex esse distinguitur: unum ab aeterno intelligibiliter in Deo, et aliud in seipsis ex tempore. Ergo quemadmodum in sua aeternitate contuetur divina sapientia res qualiter se in propriis naturis ex tempore sint habiturae, et qualiter sunt imitabilitatum respectibus ipsemet Deus; ita quoque voluntas suo amore complectitur omnia et secundum esse intelligibile in Deo, et secundum esse proprium singulis effectum in tempore: sic

enim et nos per obiectorum similitudines menti insidentes, cognoscimus eadem existentia in seipsis et in eadem afficimur. — Insuper distinguendus est amor quoque divinus in illum qui dicitur *amicitiae*, et in amorem *concupiscentiae;* non quidem diversitate actuum in Deo, sed respectuum varietate, quibus alia divino amore obiecta constituuntur. Deus itaque amat creaturas rationales amore *amicitiae*, in quibus contingit esse mutuam vicem amoris et communem in operibus vitae consociationem usque ad beatitatem: qui amor proprie *benevolentia* est. Creaturas vero irrationales amat Conditor amore *concupiscentiae*, in quantum ordinat eas ad rationalem substantiam et ad seipsum, sc. eas vult, servat et perficit propter suam bonitatem manifestandam per illas, et propter nostram utilitatem. — Postrema succurrit agenda notatio circa divinum amorem, utpote ab illo simpliciter nec peccatores quidem excipiantur. Nam fit plerumque ut idem amore secundum aliquid, et odio secundum aliud habeatur. Peccatores autem sunt considerandi simul ut quaedam substantiae, et in quantum ab esse deficiunt malitiâ suâ. Itaque Deus amat peccatores secundum omne id quod sunt, et ipsos insectatur odio in quantum a Deo non sunt; cum id quod est plenitudo essendi necessario aversetur non ens, et intendat restitui quantum possibile supersit totum, quod esse definierat. Id sibi vult quod Psalmo V dicitur: « Quoniam Deus non volens iniquitatem tu es. Odisti omnes qui operantur iniquitatem... ».

IV. Cum experiamur in nobis amorem extensione quidem plura vel pauciora intendere, intensitate autem plus minusve se in illa ferre; dubitatio succedit, num Deus amet aequaliter omnia: quae res facili exploratione constabilietur. Nam primo dicendum in promptu est, quod amare importat velle bonum alicui. Ergo quidpiam magis minusve amari, duplici ratione contingit: idest, vel in ipso actu voluntatis, vel ex parte boni quod aliquis cupiat amato. Atqui neque intensior neque remissior potest divina operatio haberi, qua tamen uni prae altero maius procuratur bonum. Ergo certissimum et perevidens paret, Deum ita rerum universa diligere, ut aequali sapientia et bonitate administret, simul inaequaliter amet, hoc ipso quod videmus alia aliis meliora esse ob maius bonum ordinis adstruendi et servandi in omnibus creaturis. Ubi cuique advertenda est haec ratio divini amoris prae illa communiori qua Deum accipimus intelligere et velle: nam isti actus in sua propria significatione non claudunt aliqua obiecta; ideoque nec dicuntur suscipere magis et minus: at in divino amore optime varietas gra-

duum reponitur, ob implicitam diversitatem eorum quibus bonum Deus vult.

V. Hisce constantibus, num ergo Deus meliora praediligit? In rem est ut repetatur, eatenus Deum aliquid magis diligere, in quantum ei maius velit bonum. Ergo, ne terminis contradictio implicetur, necesse est Deum meliora praediligere, quo actu conficiuntur maiori bonitate constantia. — Non tam conclusionis ratio ardua videbitur, quam congrua quibusdam (ut ita dicam) problematibus solvendis. Horum est prius, Christum diligi a Deo Patre non solum plusquam totum humanum genus, sed etiam longissime prae toto creaturarum ambitu. Nam Deus Christo vult superexcellens et singularissimum bonum, videlicet ut sit verus Deus; atque hoc ipso cum dederit Eum in mortem propter nostram salutem, quam maxime dilexit: quia voluit ut per suam passionem victor gloriosus triumphum ageret, et inde fieret principatus super humerum eius. Quinimo natura humana assumpta a verbo Dei in persona Christi plus amatur quam omnes Angeli, melior facta ratione unionis et donorum plenitudine. Denique divinus amor in Christum ita conferendus est amori quorumvis aliorum conditorum, sicut bonum et perfectio illius ad alia. Atqui bonum et perfectio Christi non modo omnem excedit mensuram, sed est quoque aliorum principium et fons. Procul igitur haesitatione sentiendum, quod Deus supra extantes et possibiles creaturas diligit Christum suum, qui idcirco appellatur Filius paternae dilectionis, dilectissimus omnium, in quo Pater sibi bene, scil. ut in fine, complacuit.

Aliud huic dubitationi subest ex divinis litteris, dum comparatur Ap. Petrus Iohanni, et innocens poenitenti, necnon iusti praesciti peccatoribus praedestinatis. De tribus huiusmodi comparationibus disseratur praecipua quadam circumspectione et temperantia, ne quidpiam contingat proferri, adversante et repugnante Scriptura, contra quam nefas est contendere; sed ea tamen conservata, propriam sciendi rationem sequamur. Igitur Augustinus explicuit Christum prae Iohanne dilexisse Petrum, mysterio, ut innueret vitam activam cum contemplativa euntem excedere soli contemplationi vacantem, etsi huic plerumque plura divini amoris indicia tribuantur. Aliorum PP. sententia fuit, Petrum intensiori animo Christum fuisse prosecutum in membris capiti eidem iunctis, nempe in Ecclesia, Iohannem vero plus in Christum ipsum arsisse. Plerique docuerunt quod Petrus promptiori affectu se Christo addixisset, cum Iohannes dilectior ob quaedam consuetudinis officia, iuvenior

et puritate praeclarior videretur. Nec desunt qui reputant Petrum a Christo dilectum excellentiori dono charitatis, Iohannem altiori divinorum intellectu. — Ceterum claudit varias positiones, quae inter se minime pugnant, sed in idem coëunt, ut dicatur Petrus simpliciter et Iohannes maiori dilectione secundum quid Christo dignus extitisse, S. Doctor, qui ex suo animo inquit: « Praesumptuosum tamen videtur hoc diiudicare, quia, ut dicitur (Prov. XVI, 2): « Spirituum ponderator est Dominus et non alius ».

Quoad alteram definiendam comparationem mens subit, ut innocentes vel poenitentes meliores et magis dilecti habeantur, prout iis gratiam Deus conferat abundantiorem: ceteris tamen paribus, innocentia est dignior et divino amori acceptior quam poenitentia. — Dicitur aliquando in Scripturis, Deum plus gaudere de poenitente quam de innocentibus ob hanc rationem, quia plerumque poenitentes cautiores, humiliores et ferventiores resurgunt: sicut miles post fugam rediens, fortius hostem premit quam miles qui nunquam terga verterit. Denique si comparetur aequale donum gratiae ut poenitenti illatum ac innocenti, amplius aestimatur in illo ob suscipientis conditionem; sicut idem maius est si detur donum pauperi, quam diviti.

Reliquum superest dubium, an voluntas Dei praeferat impium praedestinatum iusto alicui praescito. Sistendum est in eo quod voluntas Dei est causa bonitatis in rebus: quapropter secundum illud tempus pensanda est bonitas eius qui amatur a Deo, quo dandum est illi ex largitate divina: et sane, habita temporum ratione, peccator qui est praedestinatus, utpote maius bonum est habiturus, melior praenoscitur et intensius amatur, qui secundum aliud tempus est iusto praescito deterior, et minus diligitur.—Quocirca videtur communius dicendum, inspecta ratione propriorum actuum, qui ad speciale aliquod bonum referantur, sub infantiae aetate unusquisque non est bonus nec malus, ideoque nec diligitur neque odio habetur a Deo: diligitur tamen ut res naturae optima in suo genere, odio intenditur ob malum originis, maxime diligitur et dilectus est ab aeternitate, si penes Deum obiiciatur praedestinationis munere decoratus.

VI. Lector attende, quaeso, et collige ex decursa et desinente lectione circa divinum amorem, ut non modo scias Deum cuncta amare, teque ipsum amari a Deo; sed etiam *sapias* de divino amore. Et audi Chrysostomum familiarem sibi facundiam divini amoris impetu extulisse, cum diceret: (Tom. 3, hom. 2, in

Ps. 50) « Mihi supplicium est tecum non loqui. Insano tui amore flagro. Essentiam quidem tuam videre nequeo, quod ea sub sensum meum cadere non possit; at prae amore, opera tua conspicio, et exulto. Non te vidi, at coelum vidi, et exultavi, et dixi, Coeli enarrant gloriam Dei. Terram vidi, ac dixi, Domini est terra et plenitudo eius. Diem ac noctem vidi, atque ad te exclamavi: Tuus est dies ac tua est nox, tu perfecisti auroram et Solem. Et quemadmodum qui amat, etsi eum quem amat, non videat; si tamen eius vestimenta conspiciat, eum sibi videre videtur, atque exultat, et velut quoddam solatium amoris capit; eodem modo ipse quoque circa rerum conditarum corpus laeto animo, ac velut furore percitus obambulo, ac sine ulla intermissione his verbis ad te utor: Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus. Sitivit anima mea ad Deum ».

LECTIO VII.

DE IUSTITIA ET MISERICORDIA DEI.

Argumentum. I. Generalis circumscriptio virtutum quae voluntatem perficiunt. — II. In Deo asseritur iustitia, non quidem commutativa sed distributiva. — III. Haec veritatis rationem observat. — IV. Misericordia quam maxime Deo convenit, habita effectuum ratione. — V. In cunctis Dei operibus fulget misericordia et iustitia.

I. Ea est sapientum in morali philosophia consuetudo, ut postquam egerint de actibus voluntatis, immediate supponant considerandas virtutes quibus ea perficitur, tum in se ut operans, tum ad ultimi finis consecutionem. Cum igitur theologus divina speculetur lustrando quasi vestigia rerum creatarum, praecipue rationalium; committenda nunc erit sacra doctrina circa Dei voluntatem sub ratione moralium virtutum. « Sed omne quod honestum est (ait Tullius, de Offic. l. I, c. 4) id quatuor partium oritur ex aliqua: aut enim in perspicientia veri solertiaque versatur: aut in hominum societate tuenda, tribuendoque suum cuique, et rerum contractarum fide: aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore: aut in omnium quae fiunt quaeque dicuntur, ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia. Quae quatuor quamquam inter se colligata atque implicata sunt, tamen ex singulis certa officiorum genera nascuntur: velut ex ea parte, quae prima descripta est (in qua sapientiam et prudentiam ponimus)

inest indagatio atque inventio veri; eiusque virtutis hoc munus est proprium. Ut enim quisque maxime perspicit, quod in re quaque verissimum sit, quique acutissime et celerrime potest et videre et explicare rationem, his prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet. Quocirca huic quasi materia quam tractet et in qua versetur, subiecta est veritas. Reliquis autem tribus necessitates propositae sunt ad eas res parandas tuendasque, quibus actio vitae continetur, ut et societas hominum coniunctioque servetur, et animi excellentia magnitudoque eluceat. Ordo enim et constantia et moderatio et ea quae sunt his similia, versantur in eo genere ad quod adhibenda est actio quaedam, non solum mentis agitatio. His enim rebus, quae tractantur in vita, modum quendam adhibentes et ordinem, honestatem et decus servabimus. — Ex quatuor autem locis, in quos honesti naturam vimque dividimus, primus ille, qui in veri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam... De tribus autem reliquis latissime patet ea ratio, qua societas hominum, et vitae quasi communitas continetur: cuius partes duae sunt. Iustitia, in qua virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur: et huic coniuncta beneficentia quam eandem benignitatem vel liberalitatem appellari licet ». Longior forsan recitatio haec videbitur, quae tamen sententiarum nobilitate dictorumque splendore animos ad rem nostram maxime alliciet. Nam constabit primum, quod divina prudentia idipsum ac sapientia est, de qua satis, ni fallor, tractavimus. Proprie quidem temperantia et fortitudo non afficiunt Deum, utpote quae insident appetitui sensitivo concupiscenti et irascenti, eumque rationi subiiciunt. Nisi libeat advertere, quod fortitudo Dei est ipsa Omnipotentia; temperantia autem collocatur in eo quod Miserator et Misericors est: et ideo videtur in se complecti rationem quandam iustitiae in eo quod est ad alterum, et quandam temperantiae, quia veluti materia huius virtutis est indigentia et miseria eius cui compatimur. Itaque duo haec pertractanda sumuntur, Iustitia et Misericordia; primum singulae, et posterius secundum utriusque harmoniam et efficaciam respectu omnium operum Dei.

II. Iustitiam et misericordiam Deo tribuendam Scripturae saepissimum repetunt: ut puta in Psalmis « Iustus Dominus et iustitiam dilexit... Misericors et iustus Dominus... Universae viae Domini misericordia et veritas ». At modo iustitiam consideremus, quam in Deo asserimus formaliter inveniri, non quidem commutativam, sed optime distributivam. Nam 1. iustitia generatim est rectitudo

actuum voluntatis ad debitum servandum, metiente rationis regula: quocirca ad alterum est cui debitum reddat. Quorum prius idest *debitum,* potest considerari stricte, ita ut nisi exhibeatur, ordo rumpatur quem ratio exigit, et offendatur summi Principis lex: posterius autem debitum contingit secundum quandam *condecentiam,* eo quod in bonum alterius et totius communitatis fiat, quin huius absentia ordinem rationis et legis offendat. Secunda huius virtutis conditio tum necessaria tum propriissima succedit, ad alterum esse re discretum; ita ut si alterum sola ratione habeatur, iustitia minus proprie vegeat, puta hominis cuiusque ad suam animam: nam id et similia, non tam iustitiae opus quam *modus* videtur. Opus equidem et finis est constituere ordinem proportione et aequalitate subiectorum, vel absoluta, vel solius proportionis. Ideo appellatur pulchritudo animi, et ab Aristotele matutinae lucis astro praefertur. Ad rem Petavius (l. VI, c. 8, n. 6): « Pulchritudo quae in animo potius quam in corpore cernitur, maxime in ea virtute est quae in proportione et quadam aptatione consistit; quae est iustitia. De qua sic Augustinus (Enarr. in Psalm. 44): « Summa et vera pulchritudo iustitia est; et (in Ep. 222) ait. Quid est autem aliud iustitia quam interioris hominis pulchritudo? Etiam secundum hanc pulchritudinem magis quam corporis facti sumus ad imaginem Dei ». — Nec praetereunda est iustitiae distinctio philosophis et theologis nota, in *universalem* et *particularem;* utpote observantia totius legis in bonum communitatis et obsequium principis, proportio est communissima, totius vitae constantiam et decorem afferens; particularis vero in actionibus ad alterum praecipua intentione occupatur. Haec propterea dispescitur in *commutativam* et *distributivam:* una quidem consistit (verbis utor Angelici, q. 21, a. 1) in mutua datione et acceptione: ut puta, in emptione et venditione, et aliis huiusmodi communicationibus vel commutationibus, haec omnia dirigens. Alia temperat actus modumque ponit in distribuendo, secundum quod aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem.

2. Dicendum itaque, non affirmari Deo iustitiam commutativam, nec in prima rerum productione, neque in rerum conservatione. Iustitia enim commutativa praesupponit alterum, et actum quo quidpiam alterius fiat suum, quandam dependentiam unius ab altero ferens, est ideo propter alterum. Atqui hae conditiones longissime a Deo absunt: nam: « Quis prior dedit illi et retribuetur ei? » (Rom. XI, 35). Et Iobi (XLI, 2) « Quis ante dedit mihi ut reddam

ei? Omnia quae sub coelo sunt, mea sunt ». Item nemo potest quidpiam dare ex se Deo prius, nec aequivalens reddere. Ergo iustitia commutativa secundum rei veritatem Deo quidem subiecta est praecipienti, regulanti et vindici, inter divinas perfectiones tamen haud conseritur.

3. Distributiva quam maxime congruit. Sicut enim ordo familiae vel cuiuscunque multitudinis gubernatae demonstrat hanc iustitiae formam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet, tam in rebus naturalibus, quam in voluntariis, iustissimum bonorum suorum largitorem Deum promit. « Oportet igitur (dicit Dionys. c. 8 de Div. Nom.) videre in hoc veram Dei esse iustitiam, quod omnibus tribuit propria, secundum uniuscuiusque existentium dignitatem; et uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine et virtute.

4. Accedit in eandem conclusionem universalius dicendum, quod bonum intellectum est obiectum voluntatis. Ergo impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habeat. Haec autem est sicut *lex iustitiae,* secundum quam voluntas recta et iusta efformatur. Ergo Deus sibi ipsi simul est lex, et secundum suam legem operatur, et maxime iustitiam servat, quae sub tali ratione poterit nuncupari non solum distribuens, sed etiam universalis et legalis. — Ubi tamen iuvat rem intimius legere, quia omnis iustitia quoddam attinet debitum in ordine ad alterum secundum quandam exigentiam et necessitatem. Iamvero duplex ordo consideretur in rebus, qui optime a Deo custoditur. Unus quidem, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum triplici nexu; prouti partes ordinantur ad totum, accidentia ad substantiam, et unaquaeque res ad suum finem. Altior praeest ordo qui omnia creata in Deum cogit. Utrâque ratione debitum exequitur Deus, eo ipso dum impletur in rebus id quod eius sapientia et voluntas censet, et quod suam bonitatem manifestat. Quae quidem iustitia Dei respicit *decentiam* ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Insuper distribuit unicuique rei creatae totum quod exigitur, ut habeat quidquid ad ipsam ordinetur secundum rationem naturae et conditionis uniuscuiusque. Unde hoc posterius debitum creaturis agendum pendet a primo; quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum instituta divinae sapientiae; et idcirco quamvis debitum alicui det, non tamen Deus est debitor; quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Consequitur per haec vera et certissima, iustitiam in Deo esse principaliter *condecentiam suae bonitatis,* et secundario, *retributionem pro meritis:* iusta illud

Anselmi: « Cum punis malos iustum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, iustum est, quia bonitati tuae condecens est ».

5. Denique in hanc positionem vergit, iustitiam Dei, si velit conferri essentiae et bonitati ipsius, accipi ipsam essentiam, quamvis communiter actum respiciat: nam quoque id quod est de essentia rei, potest esse principium actionis. Et in hoc tantum ratione differt a bonitate divina, quia bonum non semper respicit actum: nam aliquid dicitur esse bonum, non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est. Est ergo divina iustitia ipsamet divina substantia quatenus haec est principium actionis ad extra, actusque proprius divinae bonitatis, ut sapientiae comes: re autem haec tria sunt ipse Deus, iustus et iustitiam diligens; quippe videt aequitatem vultus Eius in se et in omnibus operibus suis.

III. At si iustitia veritati componatur, non modo reipsa sed etiam proprio conceptu idem esse concluditur: prouti legimus in divina Scriptura iustitiam plerumque veritatis nomine nuncupari: « Misericordia et veritas obviaverunt sibi..... Iudicia Domini vera iustificata in semetipsa (Ps. LXXXIV et XVIII) ». Nam veritas consistit in adaequatione intellectus et rei; hoc solum discrimine, ut veritas intellectus regulantis et mensurantis res consistat in adaequatione rerum ad intellectum; veritas autem in intellectu formato rebus, et accipiente ab iis scientiam, est adaequatio intellectus ad res (prouti superius definitum est). Atqui iustitia Dei facit ordinem in rebus conformem sapientiae suae, quae omnium est lex. Ergo iustitia Dei consistens in conformitate operum ad legem, convenienter *veritas* nominatur. Quinimo etiam in humanis contingit, quod Tullius hic paulo ante memoratus tradiderat, ut nempe veritas iustitia dicatur; quoniam opera iustitiae ad legem se habent, sicut artificiata ad artem. — Occurrit tamen haec animadversio; considerari posse iustitiam, quantum ad legem regulantem, et quantum ad imperium quo opera regulantur secundum legem: priori sub adspectu residet in ratione vel intellectu, veritatis practicae lucem induens; sub altero voluntatem afficit. — Denique subest eiusdem rei probatio, quia veritas quandoque accipitur ut quaedam virtus per quam aliquis demonstrat se talem in dictis vel factis qualis est. Igitur haec quoque consistit in conformitate effectus ad causam et regulam; quae cum sit quoque iustitiae munus, iure merito ipsa simul dicenda est veritas.

IV. Misericordia est maxime in Deo, non secundum passionis affectum, sed ab effectibus ratione sumpta. Misericordia quidem significatu suo, communiter est affectio tristitiae ex alterius miseria proveniens, quam quis veluti suam reputet, ideoque promovet ad eandem ab altero non secus quam a seipso depellendam. Atqui tristari proprie non convenit Deo; sed maxime ut arceat miseriam ab altero. Ergo misericordia, ratione habita effectuum, maxime Deo est contribuenda. Sane defectus non tollitur, nisi per communicationem alicuius boni. Atqui prima omnigenae bonitatis causa Deus est. Ergo non modo servatur Deo, communicari bonitatem rebus absolute et secundum proportionem rerum (quod est iustitiae opus); sed etiam, ut a quacunque deficientia et privatione perpessa creaturam elevet, quod attinet misericordiam. Quandocunque autem Deus bona partitur subiectis, longissime quidem ab omni utilitate sibi curanda; et supra mensuram cuiuscunque debiti, liberalitas agnoscatur. Itaque Deo Bonitas et Iustitia et Liberalitas adsistunt, sed abundantius Misericordia, quae supra iustitiam operatur, donans, remittens, neque eam minuens, sed complens et quodammodo perficiens ut illustrior renideat, iuxta sententiam qua dicitur (Iacobi II, 13): « Misericordia superexaltat iudicium ».

V. In quolibet opere Dei misericordiam et iustitiam oportet inveniri. Id fide adstruitur, nam: « Universae viae Domini misericordia et veritas » (Ps. XXIV, 10). — Misericordia nunc sumitur sensu paulisper extensiori, quatenus miseriae nomen quemcunque defectum significet: nam proprie loquendo miseria opponitur felicitati, qua solum creatura rationalis fruitur. Igitur est misericordia quae removet quemcunque defectum boni alicuius collatione. Iustitia autem comprehendit debitum condecentiae ipsi Deo, et proportionis in creatura. Quibus replicatis notionibus, conclusio emergit quoad utrumque propositum. Nam quidquid efficit Deus, omni numero congruit sapientiae bonitatique suae, et contingit iuxta omnem proportionem ordinis creaturarum. Ergo in quocunque Dei opere iustitia fulget, ne ipsa quidem prima omnium rerum creatione semota, cum salvetur ibi ea iustitiae ratio qua res producuntur, secundum quod convenit divinae sapientiae et bonitati. — Id autem praesupponit necessario quoddam divinae misericordiae substratum, cui tamquam primae radici subnititur. Nam omne debitum supponit aliud in quod exigitur. Ergo in omni opere Dei necessario deveniendum est ad ea quae ex sola divina voluntate promanant, quibus primo recedatur a non esse rerum, et divinae bonitatis li-

berrima communicatio praemittatur. Quae cum ita se habeant, triplex consociatio est inter divinam misericordiam et iustitiam: primo equidem coëunt, secundo misericordia anticipat iustitiam, tertio salvatur in omnibus consequentibus et potentiori virtute in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda. Ex quo fit, ut Deus non modo conferat creaturis totum quod sufficeret ad conservandum ordinem iustitiae, sed etiam in hisce omnibus ex abundantia suae bonitatis largius dispenset, omnem proportionem creaturae supergrediens. — Itaque et cum damnantur impii, misericordia poenam imminuit, citra condignum puniens: et cum Deus misericorditer charitatem infundit ac impios iustificat, iustitia viget exigens conversionem voluntatis fide, dilectione et spe, animo et opere. Item puniuntur iuste virtuosi in hac vita, ut leviora detergant; ut per huiusmodi punitiones promoveantur a terrenorum affectu, miseratio est. — Aliquando tamen opus iustitiae ab opere misericordiae seponi videtur ob specialem respectum sub quo una prae altera evidentior ostenditur: sicut conversio Iudaeorum tribui potest iustitiae, quia patribus promissa fuerat; conversio autem Gentium ex misericordia repetitur: utraque tamen est misericordiae et iustitiae in Christo, et per eum in omnibus permagnum opus. Admiremur quocirca in Dei operibus quibuscumque, quam misericors et iustus est Dominus.

LECTIO VIII.

DE DIVINA BEATITUDINE.

Argumentum. I. Dicendorum ratio. — II. Deo tam proprie competit esse beatum, ut sit suamet beatitudo. — III. Haec dicenda est consistere secundum rationem intellectus. — IV. Deus est omnium beatorum obiectiva, non autem formalis beatitudo. — V. Supercontinet omnis generis beatitudinem.

I. Cum eadem sit dispositio veritatis et rerum sive rationum quae rem scitu dignam circumstant; id postremo loco sciendum obversatur, quod summam obiecti perfectionem exhibeat. Ultimum perfectumque in omni genere finis est, qui per comparationem ad intellectivam naturam felicitas et beatitudo appellatur. Haec quidem referenda est ad ipsam completam intellectualis substantiae naturam; sed nonnisi operatione intellectus et voluntatis attingitur et possidetur. Cum ergo hucusque demorati fuerimus circa operationem intellectus et voluntatis divinae, prouti ad ipsum Deum re-

feratur; priusquam mens ad actum divinae potentiae speculandum se conferat, et ad ea quibus cum sapientia tum divina voluntas creatis rebus et potissimum rationalibus opitulatur, transmittenda videtur lectio in quaestionem de divina beatitudine. Haec vero considerabitur in seipsa, ut probetur quod Deo competit, et in quo essentialiter consistit; dehinc subiicietur collatio eiusdem beatitudinis Dei, et ad alios quoscunque beatos et ad ceteram omnis generis beatitudinem.

II. Beatitudo maxime convenit Deo; prouti ex Apostolo (I ad Tim. VI, 15) asseritur: « Beatus et solus potens, Rex Regum, et Dominus Dominantium; qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem... Cui honor et imperium sempiternum. Amen »: ubi attributa complura Dei contexens, orditur a beatitate; inter laudes enim divinas primum quodammodo locum tenet quod sit beatus et ipsa beatitudo. — Conscendunt exultanti animo in id Patres tum Latini tum Graeci: Basilius Magnus (in Ps. I.) commentatur illud Psalmi: Beatus vir qui non abiit in consilium impiorum: « Est sane quiddam quod primaria ac peculiari acceptione beatitudinis praedicari debeat beatum, quod vero bonum est, hoc ipsum est Deus. Revera id denique beatum, quod per se bonum est, ad quod respiciunt omnia, quod universa cupide expetunt, dominatrix dignitas ». Annuit quoque Greg. Nyssenus (in eundem Ps.): « Finis vitae secundum virtutem institutae est beatitudo... Quod autem vere et proprie in hac tam sublimi beatitudinis notione concipitur, id iure optimo dixerit quis, ipsam naturam divinam esse. Sic enim magnus ille Paulus Deum nominat..... etc. Haec enim omnia tam sublimia de Deo cogitata et pronunciata meo quidem iudicio definitionem beatitudinis continent. Nam si quis quaerat quid sit beatitudo, haud sane a recta et pia responsione aberraverit, si vocem Pauli secutus, dicat beatum quod proprie et primario tale dicitur esse, naturam illam quae est super omnia. Beatum vero quod inter homines reperitur, tale esse communione eius quod vere est. Ergo definitio humanae beatitudinis est similitudo cum divina ». Theodoretus hanc eiusdem capitalis Dei praerogativae sententiam (eadem opportunitate capta) retulit: « Nomen beati divina appellatio est, quod testatur divinus Apostolus exclamans etc. Dominus autem Deus fecit homines ut aliarum, sic etiam huius appellationis participes ».

Pleraeque in hanc rem poterunt cumulari demonstrationes, postquam recensuerimus, nomine beatitudinis nil aliud intelligi, nisi

bonum perfectum intellectualis naturae. Haec tria profecto beatitudinem proprie sumptam constituunt ex parte rei: esse bonum, esse perfectum, et esse intellectualis naturae seu intelligibile. Tria quoque intellectualem substantiam ornant, quorum ope ad veri nominis beatitatem disponitur: scilicet cognoscere suam sufficientiam in bono quod habet; praeterea competit ei ut sibi contingat aliquid vel bene vel male; denique ut sit suarum operationum domina. Quamvis ergo omnium sit intendere et adipisci ultimum suum finem; proprium tamen servatur intelligenti, esse felicem beatumque in suo ultimo fine, vel huius perditione miserrimum. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse et intelligentem. — Explicari hoc facillimum sequitur, quia proprium beatitudinis est ut in ea omne desiderium quiescat sufficienti omnium bonorum praesentia. Atqui Deus nullo eget alio, praehabet in se quicquid boni utilis, honesti et delectabilis extra possit inveniri, quorum causa ipse est, non ut illa in se velut propter finem ordinet, sed ut universorum finis existat. Ergo beatissimus est: immo ipsa sua beatitudo, cum sit essentialiter sua perfectio, bonitas, suaque operatio. — Duo conclusioni suppetunt adiicienda: unum ex beatitudinis vulgata notione, et aliud ex proprio respectu beatitudinis, ut praemii ad virtutem qua creaturae intellectuales eam sibi merentur. Itaque solet usque a Boëtio felicitas describi: *Status omnium bonorum aggregatione perfectus*. *Status* quidem non significat habitum, sed ultimi actus permanentiam, vel propria vel particulata aeternitate: *aggregatio* bonorum non est compositionis ad instar, sed simplicitatis; et significat unum obiectum simplex, excellentissimum, quod omnem bonitatem desiderabilem praecontineat uno simplici actu assequendum et continendum, indeficienter, uniformiter ac perpetuo. Iamvero quaecunque in creaturis multiplicia sunt, in Deo simpliciter et unite praesistunt. Ergo propriissime Deus vivit in sua aeternitate beatus, suaque beatitudo. — Neque obesse aiebam huic conclusioni, beatitudinem vocitari *praemium* virtutis: hoc enim accidit, in quantum aliquis eam acquirit, sicut esse terminum generationis accidit enti, in quantum exit de potentia in actum. Quocirca sicut Deus habet esse quamvis non generetur, ita fruitur plenissima beatitate quamvis non mereatur. Pulchre in rem ait Philo (l. de Cherubim): « Solus Deus vere festum agit. Solus enim gaudet, laetatur, hilaritate paceque fruitur, ab omni bello semotissima. Praeterea timoris expers, nihil cum malis habens commercium, nemini cedit, non dolet, non lassatur,

plenus felicitate sincerissima. Ipsius natura perfectissima, immo ipse fastigium est extremaque linea felicitatis ac perfectio, non egens alio per quem fiat melior, sed ultro omnibus particularia bona ceu e fonte impartiens. Nam quae in mundo sunt bona, non essent talia, ni ad archetypi illius vere boni ingeniti, beati incorruptibilisque similitudinem facta fuissent. Et ideo Sabbathum quod interpretatur quies, Dei esse Moses dicit in multis Legis locis, non hominum, attingens philosophiam necessariam. Quod enim in rebus quiescit, si vera fateri oportet, nihil praeter Deum est... Quoniam quae mutantur, propter fatigationem mutari solent. Deus autem mutari vertique non potest, naturam habet infatigabilem. Quod vero non debilitatur, etiamsi faciat omnia, id in aeternum non desinit quiescere. Itaque soli Deo maxime proprium est requiescere ».

III. At haec suprema atque aeterna Dei beatitudo quid est formaliter definienda? Secundum rem non aliud quam ipsum divinum esse infinita subsistens perfectione. Nihil tamen huic proposito commodius est quam ut exploretur, Deum nuncupari beatum intellectu suo, prouti formaliter consueverint theologi distinguere secundum propriam rationem intellectum a substantia et voluntate divina. Nam beatitudo est bonum perfectum intellectualis naturae, quam unaquaeque naturaliter appetit veluti suam perfectionem. Atqui perfectissimum in qualibet intellectuali natura est intellectualis operatio, utpote secundum hanc capit quodammodo omnia. Ergo cuiuslibet intellectualis naturae beatitudo consistit in intelligendo eo quo beatificetur. Atqui ea ratione Deo beatum esse tribuitur, secundum quam intellectualis natura creata beatitudinem obtinet. Ergo quamvis in Deo non est aliud esse et intelligere secundum rem; tamen habita singulorum ratione, divina beatitudo formatur actu intellectus, plenitudinem divini esse comprehendentis. — Certissimum cuique suadebitur beatam effici creaturam assimilatione ad beatitudinem ipsius Dei. Si ergo beati primo dicuntur secundum visionem divinae essentiae; multo magis fas erit concludere Deum proprio intellectus opere beatissimum se continere. Plura in idem argumentum disquirenda minime censeo, sed lectores ad Q. XII remitto: unum tantummodo repetam propositi testem. Greg. Nyssenus haec tradit (Hom. I in Eccles.): « Qui per haec deducitur ad eius quod est intelligentiam, et per ea quae praetercurrunt, stabilem intelligit naturam, et mente agitat id quod semper similiter et eodem modo se habet; videt quod vere bonum est, et quod videt possidet; est enim possessio, huius boni contemplatio ». Expressius ait (Orat. VI

de Beatit.): « Ergo qui Deum vidit, quidquid in bonis numeratur, per hoc quod vidit, adeptus est; vitam sine fine, aeternam incorruptibilitatem, immortalem beatitudinem, regnum interminatum, laetitiam indesinentem, verum lumen, spiritualem et dulcem vocem, gloriam inaccessam, perpetuam exultationem, omne denique bonum ». Neque aliud plerique Patres circa essentiam beatitudinis, tam creatae quam divinae, senserunt (Cfr. Thomassinum: De Deo, l. VI, c. 14).

Transgredimur et in alteram disputandi opportunitatem deferimus eas quaestiones, quas contra S. Thomae doctrinam in hoc aliisque locis adstructam, quidam theologi excitaverint. In gratiam lectoris notabo, quod natura intellectualis triplici modo naturaliter appetit beatitudinem: primo appetitu sive inclinatione naturali; et sic verificatur universaliter: secundo appetitu, idest actu appetendi naturali simpliciter; et sic verificatur de Deo et beatis: tertio appetitu, idest actu appetendi naturali quoad specificationem, libero autem quoad exercitium eiusdem; et sic modo nos allicit, qui non possumus nolle beatitudinem, quamvis actualiter illam libere cupiamus. Si conferas intellectum, voluntatem et quamcunque potentiam inter se quoad naturali propensione intentum, unaquaeque primo appetit suum et non alterius actum. Attamen voluntas elicite ac libere propensior est supposito quam sibi: ita sanxit naturae atque animae institutor. Propterea si intellectio prae volitione subiectum perficit, voluntas intellectionem quam volitionem mavult. — Praeterea reliquum notatione dignum subiicitur, quod nobilitas intellectus supra ceteras potentias, et actus unius supra actus aliarum, potissime ostenditur ex obiecto (prouti agetur infra disp. IV) et ex modo, prouti fit in praesentiarum. Intellectio enim fit capiendo quod intelligitur, quod est esse omnia: amor autem et universaliter operatio voluntatis non exercetur assumendo rem amatam, sed potius e converso, quasi in illam exeundo. Quis autem non consentiat, ceteris paribus, nobilius esse habere aliquid in se quam tendere in illud? Unde cum Deus propriam essentiam habeat pro obiecto tam intellectus quam voluntatis, et actus intellectus ex modo sui generis nobilior sit; merito secundum intellectum beatus dicitur. Denique lector caute perspiciat, comparandum esse amorem intellectioni, simpliciter, non autem prouti in viatoribus contingit. Si quae alia obiiciuntur, non est huius argumenti ut ab iis distineamur.

IV. Instituto argumento iuxta divi Thomae doctrinam (q. XXVI) duo reliqua exiguntur: quorum unum praeit, comparandae beati-

tudinis Dei ad alias cuiuscunque creaturae intelligentis. Comperta iamdudum res est (q. XII), beatitudinem unius maiorem esse quam alterius, sicut stella differt a stella in claritate: Deo autem divinaque perfectione nihil est maius. Id igitur non mediocre realissimi discriminis inter ea duo indicium est. — Beatitudo, simpliciter et absolute adspecta, distinguitur in obiectivam et formalem, scil. in rem et actum quo res beatificans apprehenditur. Interest enim, quod beatitudo quantum ad obiectum est summum bonum simpliciter; sed quantum ad actum in creaturis beatis, est summum bonum in genere bonorum participabilium a creatura, ut usus vel magis fruitio finita rei infinitae: idcirco solet iure institutoque sapientum, finis duplex haberi, scilicet *cuius*, ut res ipsa, et *quo*, ut rei usus. Liquet Deum esse beatitudinem obiectivam cuiuscumque beati iuxta sententiam in quam Augustinus saepe saepius redit: « Beatus est qui te novit etiamsi alia ignoret: atque id obiectum adipiscitur creatura visione ipsa intelligibili, eoque videndo fruitur; ita ut aeternum videntes fiant aeterni, immutabilem videntes fiant immutabiles; et ne singula percenseam, totum Deum mentis oculo ebibunt, eoque se proluunt, et perfundunt, eiusque totam naturam sibi adglutinant inseruntque ». Ita etiam pulcherrime Greg. Magnus supremam iustorum sortem circumloquitur: « Quomodo inhaerendo beatitudini sint beati, quomodo contemplando semper aeternitatem sint aeterni, quomodo coniuncti vero lumini sint lux, quomodo aspicientes semper incommutabilem mutati sint in incommutabilitatem (Hom. 8, in Ezech.). Iusti anima in iubilo faciem Dei conspicit, quia tantum de laetitia interna percipit, quantum capere vel assumpta vix possit. Ibi igitur lucem vivens videt, quia spiritalem oculum in radios interni Solis infligit » (Moral. l. XXIV, c. I). — Atqui Deus non est beatitudo formalis praeter quam suiipsius; etsi creatum intellectum pervadat intimius, quam propria singulis creataque actio. Verum ex parte actus intelligentis, beatitudo est creatum quid in creaturis beatis, finitaeque simpliciter pefectionis, infinitae vero secundum quid, idest obiective: incorruptibilis quoque viget undique secundum potentiam naturalem ex parte tam obiecti quam subiecti et coniunctionis utriusque; manente nihilominus adhuc possibilitate interitus, absoluta ratione eius quod finitum creatumque est. — Denique nil subiiceretur absurdius, et altius beatitatem perimens, quam quod operatio vitalis et, supra quam sit effabilis, perfectissima, extrinsecus adveniat, non videntis sed visi operatio.

V. Consideranti divinam beatitudinem, quantum tenuitati mentium humanarum fas est, videbitur quod, si illa non est beatitudo una eademque formaliter omnium beatorum; vindicat sibi tamen plenissimo iure ut beatitudo omnium beatitudinum existimetur, quod erat postremo huius lectionis confinio promendum. Sume, lector, quamcunque felicitatis speciem, et confer primae simpliciter beatitudini, non quidem substantiali continentia, sed statu potius beatifico; statimque perspicies Deum in tali statu beatitudinis, ut omnem praehabeat felicitatis speciem ac perfectionem. Nam quicquid est desiderabile in quacunque beatitudine aut vera aut falsa et deficienti a ratione verae beatitudinis cum quadam tamen similitudine tenuis felicitatis, et quicquid perfectionis reperiatur; totum abundantius in divina perfectione et beatitudine praeexistit. — Ubi iuvat inducere, quod visio beata praecise nec practica nec speculativa est, sed altioris ordinis eminenter utramque praehabens. Tamen si velit eadem nuncupari contemplativa; profecto contemplationem rerum excellentium et divinarum sequitur delectatio intellectualis per modum naturalis resultantiae: quoniam operationem optimam et unientem naturalissimo obiecto necessaria delectatio comitatur. Itaque dicendum quod beatitudo Dei habet de contemplativa felicitate, continuam et certissimam contemplationem sui omniumque aliorum: de activa vero (cuius proprius finis est non actus voluntatis, sed operari) agitat gubernationem totius universi. Insuper de terrena felicitate, Deus habet gaudium de se et de omnibus aliis pro delectatione; pro divitiis, omnimodam sufficientiam; pro potestate, omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen; pro fama vero, admirationem totius creaturae. Ergo, decursa quacunque felicitatum singularum et tam diversarum, perpensaque ratione; summa dictorum eo spectat, ut in Dei beatitudine vel formalius vel spiritualius et emininentius ceterae comprehendantur. — Tanti ponderis et pretii conclusionem, lector, alta mente teneto, et quoadusque non experiaris, continuo pectore versa.

LECTIO IX.

EXERCITATIO DIALECTICA IN DISPUTATIONEM DE VOLUNTATE DEI.

Obiectio I. Voluntas est appetitus movens, qui movetur a fine et bono. Atqui non competit Deo moveri. Ergo in Deo non est proprie voluntas.

Resp. *Dist. M.* Voluntas est vis appetens vel amans bonum, quod est ipsa secundum rem, vel aliud a quo moveatur, *concedo;* est appetitus movens alia et motus ab alio quod appetat, *nego – Contradist. m.; nego conseq.*

Obiectio II. Atqui neque ut ipsa Dei essentia secundum rem quatenus referatur ad bonum quod sit Ipse, propria ratione dicenda est voluntas. Ergo etc. — *Prob.* Semel admisso divinam voluntatem esse ipsam Dei essentiam, prouti se amat; impossibile est alia velle. Atqui non est voluntas, quae nil aliud velit. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Semel admisso divinam voluntatem esse ipsam Dei essentiam, re et ratione... impossibile est alia velle, *concedo;*... re quidem, sed ratione differentem, *subdist.;* non potest velle aliud per se et pluribus actibus, *concedo;* ... nec propter suam bonitatem unoque actu, *nego. – Contradist. m.* Voluntas non est, quae plura absolute et pluribus actibus non velit, *nego;*... quae nec plura propter unum unoque simplici actu velit, *concedo. – Nego conseq.*

Obiectio III. Atqui Deus, neque uno actu vult alia propter seipsum. Ergo nullo modo est volens. — *Prob.* Divinum velle oportet esse necessarium, uti divinum esse et scientiam. Atqui absurdum est dicere, omne aliud esse necessarium. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Divinum velle est necessarium in seipso, et circa bonitatem suam, et immutabilitate aeternitatis suae circa id aliud ad quod non exterius determinatur, sed seipsum determinat, *concedo;* est necessarium absolute et necessaria habitudine ad aliud, *nego. – Contradist. m.* Alia non sunt necessaria in seipsis et per habitudinem ad causas proximas, *concedo;* neque ulla necessitate transcendentali ut sint in seipsis quomodo Deus ea esse velit, *nego. – Nego conseq.*

Obiectio IV. Atqui, posito Deum alia velle, haec vult necessaria habitudine. Ergo etc. — *Prob.* Quidquid est ad utrumlibet, determinari eget. Atqui absurdum est divinam voluntatem ita se habere et determinari. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Quicquid est ad utrumlibet, ut in se contin-

gens et patiens, inclinari et determinari eget ab alio, *concedo;* quicquid in se necessarium actu pleno est, sed ad aliud utrumlibet..., *nego.* – *Dist. m.* Absurdum est divinam voluntatem inclinari et determinari ab altero, *concedo;* absurdum est quod se determinet ad alia dum in se necessaria consistit, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio V. Atqui Deus non determinat seipsum ut alia velit. Ergo ea non vult.— *Prob.* Deus est causa rerum, quia sistit ipsum esse et per scientiam suam. Atqui non se determinat, nisi prout est causa. Ergo non vult alia, se ad illa determinans.

Resp. *Dist. M.* Deus est causa rerum per essentiam suam prout est, et per scientiam, in quantum est scientia, *nego;* per essentiam suam in quantum rationem voluntatis habet, et per scientiam ut dirigentem, aut supposita dispositione voluntatis imperantem, *concedo.* – *Concedo m.; nego conseq.*

Obiectio VI. Atqui Deus non est causa rerum ut volens et sciens. Ergo etc.— *Prob.* Voluntas quae sit causa rerum, debet esse rationabilis ex causa unde inclinetur ut aliquid esse velit. Atqui divinae voluntati nihil est causa. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Voluntas quae est causa rerum, debet esse rationabilis, in quantum unum velit esse propter aliud, et primum propter se, *concedo;* in quantum sibi ipsi aliquid sit causa volendi, *nego.* – *Contradist. m.; nego conseq.*

Obiectio VII. Atqui Deus alia non vult ut summa causa quae velit in creaturis primum aliquid per se et posteriora ob antecedentia. Ergo etc.— *Prob.* Absonum est, Deum velle ut aliquid sit, quin sua voluntas impleatur, aut ita quod oppositum fiat. Atqui plura non fiunt quae dicitur Deus velle, et plura Ei opposita. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Absonum est, Deum velle cum voluntate efficaci et consequente, quin id fiat..., *concedo;*... voluntate antecedenti, aut contra permittendi voluntatem, *nego.* – *Contradist. m.; nego conseq.*

Obiectio VIII. Atqui voluntas antecedens et consequens non convenit Deo. Ergo etc. — *Prob.* Non est voluntas hoc duplici respectu, sine quadam mutabilitate. Atqui oportet esse immutabile quicquid convenit Deo. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Non est voluntas quin possit velle mutationem in his quae vult, *concedo;* quin ipsa mutationi subiiciatur, *nego.* – *Dist. m.* Quicquid convenit Deo est immutabile, vel absolute vel ex suppositione aeternae electionis, *concedo;* absolute in omnibus, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio IX. Atqui non potest fieri ut Deus velit mutabilia,

cum sua immutabilitate secundum suppositionem. Ergo etc. — *Prob.* Nequit fieri quin causae primae et efficacissimae sint necessarii effectus. Atqui divina voluntas ponitur ut causa prima et efficacissima. Ergo subtrahitur mutabilitas et contingentia rerum, semel admisso quod divina voluntas sit proprie et formaliter in Deo, et rerum causa.

Resp. *Dist. M.* Nequit fieri quin causae primae et efficacissimae sint effectus necessario ex suppositione, et quemadmodum causa prima disposuerit, quin ab ullo possit impediri, *concedo;*... quin sint absolute necessarii effectus, *nego.* – *Dist. m.* Divina voluntas ponitur ut prima et efficacissima causa, praecise et determinans unumquodque, absque dispositione iuxta modum causae secundae et liberae, *nego;* ita ut, non praecise quidem sed ut concausa intrisecus cooperans; neque praevia, sed ita ut sua efficacia in causis secundis modificetur, *concedo.* – *Nego conseq.*

Obiectio X. Atqui haec divinae voluntatis efficacia repugnantiam implicat. Ergo etc. — *Prob.* Ab efficaci voluntate rectissima non sequitur nisi bonum et quodcumque vult. Atqui fiunt plura mala in mundo. Ergo eorum quae fiunt causa non est divina voluntas.

Resp. *Dist. M.* Ab efficaci voluntate rectissima... in omnibus quae vult esse aut non esse, *concedo;* ita quod non sit permittens ea quae per accidens in maius bonum ordinet, *nego.* – *Dist. m.* Sunt mala quae Deus efficaci voluntate nolit esse, *nego;* quae nolit esse antecedenti quidem voluntate, sed consequenti esse permittat, *concedo.* – *Nego conseq.*

Obiectio XI. Atqui nulla est proprie in Deo voluntas, neque efficax neque ut permittens. Ergo etc. — *Prob.* Quidquid dicitur fieri et multipliciter, non invenitur proprie in Deo, at solum denominatione extrinseca et causali. Atqui dicitur fieri et multiplex divina voluntas. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Quidquid secundum se dicitur fieri et multiplicari non competit formaliter Deo, *concedo;*... ex parte effectuum.., *nego.* – *Dist. m.* Voluntas beneplaciti dicitur fieri et multiplicari, *nego;* voluntas signi, *concedo.* – *Nego conseq.*

Obiectio XII. Atqui semel admisso voluntatem esse formali ratione in Deo, consequitur aliquid proprie fieri et multiplicari in ipso. Ergo etc. — *Prob.* Cuiuscunque appetitus cognoscitivi est ut subeat diversas affectiones, amoris, desiderii tristitiaeque etc. Atqui istae sunt passiones quae vere fiunt et multiplicantur. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Cuiuscunque appetitus cognoscitivi, consequentis rationem particularem et immediate moventis corpus, est ut subeat

in seipso passiones veri nominis, *concedo;* cuiuscunque appetitus consequentis rationem universalem est..., *nego.* – *Dist. m.* Amor et similia nomina ut significantia motus in sensitivo appetitu, sunt vere passiones quae fiunt ab extrinseco et multiplicantur, *concedo;*... ut significantia actum voluntatis sub diversa ratione obiectorum et effectuum, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio XIII. Atqui impossibile est amari a Deo res prouti sunt in suis naturis. Ergo etc. – *Prob.* Res in seipsis consistunt inaequali bonitatis participatione et ex tempore. Atqui non potest divinus amor inaequalitati subesse et ex tempore excitari. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Res in seipsis consistunt inaequali bonitatis participatione et ex tempore, tamen ab aeterno in Deo fuerunt, praestitutis rationibus earundem a divina sapientia, *concedo;*... ita ut ex inaequali actu divini amoris tantum inaequales consistant: nec per similitudines praeexistentes in Deo non potuerint res in seipsis futurae amari, *nego.* – *Concedo m.; nego conseq.*

Obiectio XIV. Atqui dedecet Deum amore illici erga creaturas, sive ex tempore sive ab aeternitate, aequali actu inaequalia cupientem. Ergo etc. — *Prob.* Amor erga alia debet perfici iustitia aliisque virtutibus. Atqui nil perfectibile in Deo reperitur. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Amor erga alia, debet ea perfectione constare quae significatur secundum rationem iustitiae, misericordiae, liberalitatis etc., *concedo;* debet iis perfici ut habitibus superadvenientibus, *nego.* – *Dist. m.* Absonum est competere Deo iustitiam, primo constituendam aliena mensura et superiori ratione, *concedo;*... secundum rationem bonitatis et sapientiae suae, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio XV. Atqui tum iustitia, misericordia et amor, tum voluntas qua Deus alia et se velit, important repugnantiam perfectioni divinae. Ergo etc. — *Prob.* Secundum haec omnia competit beatitudo meritis comparanda et actibus consequentibus acquirenda. Atqui id perfectionem Dei summam deformat. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Cuicunque voluntati secundum amorem, iustitiam etc., perficiendae, competit beatitudo meritis et actibus arripienda, *concedo;* voluntati infinitae et in se perfectissimae secundum plenitudinem sui esse et bonitatis, competit sive re sive ratione ulla, beatitudo ut adipiscenda, *nego.* – *Dist. m.* Deformat perfectionem Dei ea ratio qua dicatur meritis generari et acquiri beatitudinem, *concedo;* ea ratione qua dicatur simpliciter esse beatus, suaque beatitudo, *nego.* – *Nego conseq.*

DISPUTATIO III.

DE DIVINA POTENTIA ET OPERATIONE
AD EXTRA
QUANTUM AD ORIGINEM ET DISTINCTIONEM RERUM.

LECTIO I.

Argumentum. I. Huius disputationis ratio et quanta sit utilitas proponitur. — II. Circa divinam Potentiam quot probanda substent; et contra quosnam diversos errores arguendum. — III. Ex SS. Litteris ac Traditione veritatis summa coniicitur. — IV. Notio divinae Potentiae expolitur. — V. Demonstratur Potentiam activam Deo competere quam maxime, ita ut sit infinita: ex qua Deus Omnipotens absolute praedicatur. — VI. Quaenam aut quam diversis rationibus Deus dicatur non posse vel posse facere: et primum, quod praeterita non fuerint. — VII. Secundo, facere ut possit alia quam quae facit. — VIII. Denique, ut meliora.

I. In quacunque re ad cognoscendum proposita, esse, proprietas, operatio, et respectus ad alia comprehenduntur. Nec satis intellectui, scientiae cupido, consuleretur, nisi haec omnia disputationi subiecta, suisque rationibus firmata consisterent. Quo perfectius naturâ quidpiam est, eo nobiliori ac pleniori vi pollet, eoque ad plura efficienda extollitur. Idcirco mens vel a comperta rerum definitione ad proprie consequentia, ad actus, modumque operandi et ad respectus constabiliendos promovetur; vel ab operatione evidentiori

ad alia et alia usque prima principia aut simpliciorem essentiam convertitur: id tamen certum usuque necessarium cuivis disciplinae constabilitur, haec, quae inter se communi sorte trahuntur, mutuo collustrari, simulque scientiâ eâdem versari. Hanc methodum perantiquam, more et instituto S. Doctoris traditam accepimus, qui philosophiam et theologiam perfecit ampliavitque. « De quocunque (aiebat Plato in Eutyphr.) supponitur aut esse aut non esse, sive quamvis aliam passionem suscipere, consideranda sunt quae ex suppositione proveniant ad seipsum et ad quodlibet aliorum, si modo exercitatus, veritatem sis penitus inspecturus. Ignorant multi quod absque hoc per omnia velut discursu, impossibile est mentis veritati coniunctae compotem fieri ». Adeo nihil motum ex antiquo probabilius est veteribus, nisi quae usus evidenter arguit, stare malumus.

Angelicus itaque, dux et ipse magister, nos admonet (q. XXV) post considerationem divinae praescientiae et voluntatis et eorum quae ad hoc pertinent, restare considerandum de divina potentia. Nam omnium operationum quaedam propriae sunt intellectus, quaedam voluntatis, atque aliae ad potentiam referuntur, non secus ac quodcunque obiicere prae se videatur veri, bonique et entis rationem. Discrimen est inter haec et illa tria, quia ens absolute praeit verum et bonum in esse extra causas; at nosse verum boni appetentiam, et utrumque in primo vero et bono anticipat effectionem entis ex possibilitate ad extantiam traducendi. Nosse, ergo, velle et posse, aut reipsa, propriave ratione differunt: atque ista discretio eorundem infert, quam sapienter tertio loco praelectionum nostrarum, circa divinam potentiam disputatione immoremur. — Ceterum gravissimas quaestiones de Providentia et Praedestinatione praetermisi hucusque, ex animo quidem, ut brevitati consulerem et incipientibus erudiendis in aliam theologiae provinciam expeditius iter disponerem. Nam continuitate quadam, minime spernenda, nunc de Potentia, statimque de Creatione, ac de Gubernatione, tum in genere tum specialiori circa creaturas rationales, me acturum ab exordio profitebar; ex quo argumento ad speculandam divinam praedestinationem, quae pars est excelsior providentiae et gubernationis, nullo interiecto spatio evehemur. Nil ergo a via regia Summae Theologicae nostrum dimovet institutum, praeter quam tractatus de SS. Trinitate in alteram partem annalium exercitationum sepositio. Quod cum ita de agendis resederit, ad rem assurgimus, de operationibus divinis argumentum prosecuturi.

Plurima vero utilitas ex consideratione operis Dei secundum potentiam ad extra comparabitur; non solum quia secus interrupta foret quam suscepimus tractatio, sed etiam quia sine ista non possumus intelligere quomodo proxime et efficienter Deus influat in creaturas rationales, quod potissime intenditur: ac pene videtur impossibilis disciplina, quae speciem et vim scientiae obtineat, circa fontem, et varios processus ac terminos ordinis supernaturalis, nisi de naturae totius origine ac regimine doctrina praecesserit. Requidem vera, una ex hisce duabus ad alteram ita se habet, sicut homo perfectus ope unius, ut ab altera perficiatur. Atqui non potest fieri quod hominem perficiat supernaturaliter gratia, nisi perfectâ naturâ: et nemo debita aestimatione illam prosequitur, nisi excitaverit se in admirationem, reverentiam, amorem ac similitudinem Dei, ut est auctor naturae. Ergo nimium a sua meta deficeret tractatus de gratia, non perspecta Dei sapientia quae in omnia opera sua effunditur, et omnipotentissima virtute ex creatorum dominatione comperta. Nec silebo quod nos, hanc viam theologicae exercitationis prementes, ad similitudinem divinae perfectionis propius constituimur: nam et Deus praefinivit in consilio aeternitatis suae ut, artificis more circumspiciens naturae ordinem, hanc quasi materiam assumeret, cui formam deificam superinducert. Nemo itaque me reprehendat, nec iure mihi succenseat, quod incipientes ad haec disquirenda mecumferam, qui prius inebriabuntur ab ubertate Dei, secundum ea quae videntur bona totius creaturae; ut deinde paratiores effecti, intelligant Eum qui gratiae auctor est, videndus sicuti est; et sic torrente voluptatis potentur ex mysterio divinae misericordiae, scilicet Christo, promanantis.

Secundo ut haec pertractentur inter theologiae confinia, succrescit ratio, quia haec praetermittere in grave detrimentum coniicit. Nam creaturarum dispositionem ignorantes adeo pervertuntur quandoque, ut vel haberi ordinem supernaturalem, vel a naturali distinctum quantum par est negent, nihil ultra supraque naturam aestimantes. Alii, quae solius gratiae sunt, creaturarum inditae virtuti adscribunt; qui certe ob huius doctrinae ignorantiam dilabuntur.

Quod enim natura rei alicuius non patitur, ei non attribuitur nisi quia eius natura ignoratur, velut si homini tribueretur habere tres pedes: quod autem solius Dei est, natura rerum conditarum non suscipit. In eundem errorem offendunt, non modo qui rerum creationem aut futurorum agnitionem et miraculorum opera aliis quam Deo causis adsciscunt; sed etiam qui hominem, sua ratione

ductum, evadere posse honestum, perfectum ac beatum dicunt; qui intuitum Dei mentibus humanis innatum ferunt; cuncti denique Pelagiani usque ad nostri temporis Rationalistas, qui unum ordinem naturae ab altero gratiae non simpliciter sed relative, non essentialiter sed accidentaliter differre sentiunt.

Tertio ex hoc ipso quod naturae dispositio ignoratur, quaedam gratuita censentur et peccato amissa, quae ad naturam pertinent, ut puta liberum arbitrium: et passim detrahitur divinae virtuti in creaturas rationales operanti, quasi nequeat illabi cordibus hominum, nisi determinando et cogendo libertatem. — Sic ergo falsam esse liquet illorum sententiam, qui dicunt nihil interesse ad fidei veritatem, nec ad theologicos processus, quid de creaturis et naturali cursu quisque ferat; dummodo (aiunt) circa Deum recte sentiat, et in promptu Scripturae Traditionumque congerat testimonia et memoret. Nam error circa originem, distinctionem et gubernationem creaturarum redundat in falsam de Deo et de iustificatione scientiam, et hominum mentes a Deo in transversum abducit, in quem fides dirigere nititur. Longe esto ab unoquoque nostrum illa sententia Psaltis imminitans: « Quoniam non intellexerunt opera Dei et in opera manuum eius, destrues illos et non aedificabis eos ». Haec animadversa claudimus divi Bonaventurae verbis (Brevil. II, 5): « Cum primum principium se reddat nobis cognoscibile et per Scripturam et per creaturam; per librum Scripturae se manifestat ut principium effectivum, per librum creaturae ut reparativum: et principium reparativum non potest cognosci nisi cognoscatur et effectivum ».

II. Quaerenti veritatem catholicam in iis quae ad divinam potentiam referuntur, duo maxime praesto esse debent: primum investiganda ratio et fere conceptio quidditativa eius secundum se, ita ut probetur et in Deo esse potentiam activam, et propriissime habere se infinitam atque dignam ut absolute omnipotentia vocetur. Secundo adeundum est ut concludatur ad quaenam se porrigat, ob varias dubitationes quae inter philosophos et theologos contigerint: quaeretur enim quidnam subsit necne, Dei potentiae, uti, non posse facere quod praeterita iam non fuerint; posse autem facere plura quam quae fecerit, et haec in melius commutare. Sex idcirco articulis S. Doctor hoc argumentum distribuit, repetens quot errores divinam funestaverant potentiam. Non defuere antiquiores illi vesaniae et perfidiae primopili, Marcion et Manetes, plures Deos sibique contrarios fingentes, qui de divina potentia pessimos errores evo-

muerunt. Qua impietate revincuntur quique materiam ponunt aeternam et increabilem, qua Deus pro mundi effectione indiguerit; vel mundum ab Angelis productum, invito aut inscio Deo; item, qui asserunt Deum non posse plura aut maiora facere quam quae facit. In hanc falsitatem lapsus fertur Origenes, quod ex epistola Paschali I. Theophili Alexandrini colligitur: dixit enim tanta posse Deum, quantum ei ad operandum materia ministravit; et negabat maiora potuisse facere quam fecit (Cfr. Petavium l. V, c. 5, §. 5). Hanc postremam absurditatem Abeilardus prosecutus est. Ex parte circa divinum hoc attributum a vero lapsi sunt omnes illi qui unum vel aliud posse a Deo fieri negaverint, puta duo corpora esse simul aut species manere sine substantia; quasi vellent mensurare quaenam Deus possit, secundum ea quae ipsi capaces sunt intelligere. Ideo theologi iure merito Guillelmum Parisiensem corripiunt dum ait (l. I, de Partibus Universi, p. I, c. 16): « Quia nec plures, sive finiti sive infiniti essent mundi, creare potuit Deus nec potest »: id enim docuit postquam (anno 1227) Stephanus eiusdem urbis episcopus damnaverat propositionem hanc: « Quod prima causa non potest plures mundos facere... Quod Deus non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere ».

III. Praediximus divinam potentiam apertissimis fidei documentis et pene innumeris adstrui. Nam (Gen. XVIII, 14): « Numquid Deo aliquid est difficile? »: (Iob. XLII, 2) « Scio Domine quia omnia potes »: (Deut. X, 17) « Deus magnus et potens »: (Ier. XXXII, 17) « Non erit tibi difficile omne verbum »; quae sententia repetitur Lucae I, 37. In psalmis habetur quod: Dominus est fortis et potens (XXIII, 8)... Potens es Domine (LXXXVIII, 9)... Accinctus potentia (LXIV, 7)... Introibo in potentias Domini (LXX, 16)... Potentiam tuam usque in altissima quae fecisti magnalia... Quis loquetur potentias Domini? (CV, 2). Item (Matth. XIX, 26). « Apud homines hoc impossibile est, apud Deum omnia possibilia sunt »: et (Marc. XIX, 36) « Abba Pater, omnia tibi possibilia sunt ». Denique a Paulo (1 ad Timoth. VI, 15) dicitur Deus: « Solus potens, Rex regum, Dominus dominantium ». Hisce Scripturarum locis omnia fere probanda circa divinam potentiam sternuntur, ratione sui et eorum quae sibi subiecta sunt.

Traditionis christianae vox una eademque resonat. Tertullianus ait: « Dei hoc est, omnia illius esse et omnia ad illum pertinere... Et non alia ratione credendus est quam ut omnia posse credatur ». (l. I, c. Marcion., II et l. de Resurr. II). S. Iustinus (l. de Re-

surrectione) notaverat: « Gentes omnes, quae idolis credunt, persuasum habere omnia Deum facere posse; quemadmodum et Homerus illorum poëta dixit: dii porro omnia possunt et facile ». Quare Callimachus apud Plutarchum (l. I, de Placitis Philosophorum): « Si Deum nosti, scito illum posse omnia facere ». Et Lucianus (in quodam Dialogo) sub persona Socratis multa eximia de omnipotente Deo loquitur quae atheos et haereticos prudentiores facere possint. Sed hisce atque aliis philosophis gravior Augustini sententia superest (Serm. 139 de Temp.): « Non dico: da mihi Christianum, da mihi Iudaeum, sed da mihi Paganum, idolorum cultorem, daemonum servum, qui non dicat Deum esse omnipotentem. Negare Christum potest, negare omnipotentem Deum non potest ». Graeci quique Patres duplici sub sensu venerati sunt Deum uti omnipotentem, in quantum hoc nomen significet, cum omnia posse facere, tum in omnia potestatem habere, et duabus utuntur vocibus, Παντοδύναμος et Παντοκράτωρ: quae duo simul tradit Cyrillus Ier. Cath. 8: « Quia omnibus dominatur et in omnia potestatem habet, omnia continet et amplectitur ». — Rationes quibus Patres Ecclesiae et Doctores usi sunt ad divinam omnipotentiam affirmandam, procedunt ex plerisque divinis attributis et ex effectibus. Nam S. Augustinus argumentatur ex hoc quia Deus est fons omnis esse: Cassiadorus ex summa simplicitate: Riccardus ex summa Dei perfectione, quia aliquid maius Deo cogitari non potest. — Ex effectibus autem plerique Patrum sunt argumentati quoad rerum creationem, et quia Deus nullo instrumento medio (contra Arianos) omnia de nihilo produxerit sua voluntate: et quia omnia conservat: et sine ullo discrimine res magnas et parvas facit. Quae testimonia concluduntur verbis S. Augustini: « Omnipotens est ad facienda maiora et minora. Omnipotens est ad coelestia et terrestria. Omnipotens est ad facienda immortalia et mortalia. Omnipotens est ad facienda spiritualia et corporalia. Omnipotens est ad facienda invisibilia et visibilia: magnus in magnis, nec parvus in minimis. Postremo omnipotens est ad facienda omnia quae facere voluerit ».

Nil mirum igitur si (ut adverterat Tertullianus et Iraenaeus): « Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unum Deum omnipotentem ». — Ecclesia enim per universum orbem usque ad fines terrae seminata et ab Apostolis et a discipulis eorum eam accepit fidem quae est in unum Deum Patrem omnipotentem. Quod ipsum contra novissi-

mos sectarios C. Vaticanum profitetur: « Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute de nihilo utramque condidit creaturam ».

IV. Investiganda nunc subest omni ex parte veritas quam proposui. Itaque ea conceptio praehabeatur divinae potentiae, ut sit principium proximum actionis transeuntis, sive effectus; quod quidem in Deo solum ratione differt a scientia et voluntate, ita ut non sit aliud quam ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum et exequens id quod voluntas imperat et ad quod scientia dirigit. Ubi notetur. 1. Potentiam hic sumi ut principium operationis ad extra seu transeuntis, extenso operationis nomine tam ad actionem quam ad passionem: *proximum* dico, quia remotum est ipsa rerum essentia. Verum potentia duplex est, scilicet passiva, quae nullo modo est in Deo, et activa quam oportet in Deo maxime reperiri. Nam potentia dicitur ab actu, qui duplex est, *primus* qui est forma, et *secundus* qui est operatio. Iam sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit tributum actioni, secundo transvectum est ad formam quae sit operationis principium. Unde simili ratione duplex nominatur potentia: activa, cui respondet actus qui est operatio; et passiva, cui respondet actus primus qui est forma, vel substantialis vel accidentalis. Nihil autem patitur, nisi ratione potentiae passivae, secundum quod est deficiens et imperfectum; nihilque agit, nisi ratione actus primi qui est forma, seu in quantum est actu et perfectum, ita ut dicatur posse non tam quoad se, quam respectu alterius cui det esse: ideoque potentia activa non dividitur contra actum sed fundatur in eo. — 2. Advertatur oportere actum esse nobiliorem potentiâ, quandocunque est aliud ab ipsa. Sed actio Dei non est aliud ab eius potentia, cum utrumque sit essentia divina. Verum penes quamlibet creaturam potentia activa invenitur tum respectu eorum quae faciat, tum operationis quam realiter exerat. Operatio autem est duplex, sc. una immanens et altera transiens, quas inter discrepantia viget multiplex. Nam utraque fluit ab agente; sed prior sistit in eo absque motu proprie dicto, ut perfectio sistens; posterior importat motum alterius subiecti ab agente, in eo quod agit, et immediate intendit aliud perficere: unde illa obtinet proprium *operationis* nomen, et haec proprie dicitur *factio*. Utriusque penes Deum fecit mentionem Psaltes, cum caneret: « Meditatus sum in omnibus operibus tuis, in factis manuum tuarum meditabar » (CXLII, 5). — 3. Liquet non esse in Deo affirman-

dam potentiam activam intellectus et voluntatis; nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia (quae in se simpliciter praehabet quicquid perfectionis est in rebus creatis) potest intelligi et sub ratione actionis et sub ratione potentiae, sicut alias notatum est. Quapropter in Deo salvatur secundum rem ratio potentiae, quantum ad hoc quod est immediatum principium effectuum. — 4. Quaesitum est a theologis quid formaliter sit potentia divina, num scilicet distinguatur a scientia et voluntate, eo modo quo plura sunt attributa. Breviter nodus hic expediatur Angelica manu S. Doctoris. Vel enim dicenda est non re sed solum ratione differens a scientia et voluntate; in quantum potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit: quae tria Deo secundum idem conveniunt. Vel dicendum quod ipsa scientia vel voluntas divina, prout est principium effectivum, habet rationem potentiae. Profecto scientia practica et voluntas divina per seipsam concipienda est ut efficacissima, nec quasi expectans opem potentiae ad exequendum, prouti in nobis contigere experimur: id enim nec ratione accipiendum permittitur, quia in debilitatem divinae voluntatis converteretur. Igitur scientia et divina voluntas formaliter potest dici efficacissima ut quodcunque eo ipso fiat, quod Deus vult et dicit esse, quamvis id non importetur praecisa voluntatis scientiaeque ratione. Propterea S. Doctor adiungit (a. 1 ad 4), quod consideratio scientiae et voluntatis praecedit in Deo considerationem potentiae sicut causa praecedit effectum. — 5. Hic vero obiicitur difficultas acriter petita a theologis, quoad actionem transeuntem; an dicat solum aliquid moveri ab agente, et relationem ad ipsum, vel importet quoque aliquid subiective in agente ipso. S. Thomas in hoc postremum inclinatior apparet, cum ait quod actio si est distincta a potentia activa, est ipsâ nobilior; quod actio in creaturis principium sumit atque oritur a potentia; demum quod actio ita se habet ad potentiam activam, ut si transferatur in Deum, oporteat actionem esse ipsam essentiam divinam. Atqui haec tria neque motui alterius a Deo, neque relationi reali ad Deum, aut rationis in Deo ad aliud, congruunt. Ergo S. Thomae suasio comperta satis videbitur, actionem transeuntem, praeter motum et relationem, dicere aliquid subiective in agente. Neque deest ad probandum et manifestandum ratio. Nam actio transiens significat aliquid subiective existens in agente creato cui inest, sicut accidens subiecto, identificatum autem realiter substantiae in agente increato. Atqui motus ab agente, ut importat tantum motum et

relationem, non significat aliquid huiusmodi. Ergo motus ab agente non est totum quod actione transeunte concluditur. Revera idem S. Doctor alibi plerumque affirmat quod Deo suum intelligere et velle sint suum facere; et quod divina actio non potest esse de genere illarum actionum quae non sunt in agente, sed de illarum genere quae sunt quasi perfectio ipsius, nempe actiones cognoscentis et appetentis (C. G. l. II, cc. 23 et 35): verum nullibi reperitur assertum, quod actio transiens non dicat aliud quidpiam, praeter moveri ab agente et referri. Stetur ergo doctrinae huic: et quemadmodum in passione sunt tria, sc. motus, relatio inhaerentiae ipsius motus ad subiectum et fundamentum illius relationis, quod est essentialiter passio; (sive illud sit passiva actuactio subiecti, sive esse formae fluentis ut actuans subiectum, sive quodcunque aliud); ita ex parte actionis non solum motus et relatio significatur, sed cum dicitur motus *ab alio,* id significat ipsam quoque actionis essentiam, seu operationem in agente propter aliud perficiendum. Quae ita se habere secundum veritatem, mihi et lectoribus videbuntur, sufficienti rationum pondere subnixa. Non ita visum est tamen Vasquezio, penes quem: « Praedicta doctrina Caietani manifeste falsa est, et contra Aristotelem, est etiam contra mentem Doctoris sancti » (Disp. 102, c. 6). Unde hoc ille probaverit non immorabor, quae fatear mentem meam neque puncto commovisse.

V. Distinctionibus et definitis conceptibus praestitutis, lata via est ad concludendum, *Deo convenire potentiam activam quam maxime; ita ut sit infinita, Deusque omnipotens absolute praedicetur.* Id autem quod prius conclusione inseritur, multiplici probatione et potissima demonstratione constabit. Nam primo unumquodque secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius: patitur autem unumquodque, prout est deficiens et imperfectum. Atqui Deus est purus actus et simpliciter et universaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Ergo maxime competit Ipsi esse principium activum, et nullo modo pati. Atqui ratio activi principii convenit potentiae activae utpote quae non est nisi principium agendi in aliud. Relinquitur ergo ut in Deo maxime sit potentia activa. Immo cum Deus sit suamet operatio et perfectio, suumque esse; redit iam demonstrata veritas, Deum esse ipsam suam potentiam activam suumque completissimum actum quo intelligitur in alia quomodocunque agere, formaliter et proprissime; ita ut in comparatione ad illum cuncta patiantur.

Ex quo statim adiungitur, divinam potentiam esse infinitam in se quidem *intensive* (ut dici solet), respectu vero aliorum ab ipsa, tum *virtualiter* ex modo agendi, tum *multipliciter* ex subiecta possibilitate cuiuscunque effectus, tum denique *extensiva* numerositate eorundem possibilium sub inexhaurienda virtute promptissima divinae potentiae. Nam secundum hoc potentia activa Deo inest, secundum quod est in actu, cum super eius actu fundetur, et quantitas potentiae quantitatem actus consequatur. Atqui esse Dei est infinitum. Ergo necesse est activam Dei potentiam esse infinitam. — Pleniorem obtinet haec argumentatio lucem, ex eo quod in omnibus agentibus invenitur. Nam quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo: sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet maiorem vim ad calefaciendum. Atqui Deo suamet essentia et esse infinitum est propria et immediatissima forma qua est et agit. Ergo potentia Dei activa est infinita: seu id velit intelligi ob puritatem a quavis admixtione potentiae passivae, seu ob plenitudinem actus et perfectionis. — Manifestatio huiusce infinitatis non erit attendenda ex infinito effectu; verum ex diversis adspectibus quos praesenti conclusione perstrinximus. Nam repetenda est discrepantia quae viget inter agens univocum et per naturam, atque agens aequivocum et secundum voluntatem. Omne quidem agens univocum, v. g. homo generans, totum quod potest efficit; non autem agens aequivocum, quia huius potentia numquam tota in sui effectus productione manifestatur v. gr. ut Solis in producendo animalia, plantas et mineralia. Atqui Deus cum nullo effectu vel possibili convenit, neque in specie neque in genere, nec ratione naturae nec quantum ad esse. Ergo perabsurda expectatio foret, infinitatem potentiae divinae per infinitum effectum comprobari. Et adeo vesana esset illa quorundam exceptio, dicentium, frustra mansuram potentiam infinitam nisi effectum infinitum ederet; ut neque frustra esset dicenda, etiamsi nullum effectum produceret. Frustra enim est quod ordinatur ad finem, quem non attingit. Atqui potentia Dei non ordinatur ad effectum, sicut ad finem, sed magis ipsa est finis eidem. — Tum vero admitteretur potentiam infinitam non haberi, absque infinito effectu, vel naturâ vel duratione, si loqueremur de agente secundum naturam: ut puta, si quod corpus haberet potentiam infinitam, moveret necessario se vel aliud in infinitum, scilicet in non tempore, ex lege statuta et notissima inter vim motricem, spatium et tempus. At movens incorporeum, non modo est agens non

univocum, sed etiam est agens secundum dispositionem suae voluntatis. Ergo infinitas divinae potentiae non est disquirenda (communiter loquendo) ex effectu actualiter infinito : quamvis haec infinitudo aliqualiter contigerit, habita consideratione totius esse, ut inferius explicabitur, et supernaturalium effectuum, Incarnationis, Gratiae et Beatitudinis, quae ad infinitatem actualem quodammodo accedunt. Sic ergo rerum summa est, ut cum D. Hilario dicatur Deus: « Immensae virtutis vivens et potens » (8 Trin. circa princip.).

Omnipotens, ergo, Deus est. Haec Deo tribuenda vox dupliciter sumi potest: pro omni cuiusque generis potentia quae in divina comprehendatur, ut probatum est, et pro omni possibili: atque id modo explorabitur. — Communis et sapientum et hominum consensio est, Deum fateri Omnipotentem; sed rationem omnipotentiae pauciores attigerunt, qui solum ideo potissimum demonstrationis medium habent. Igitur τὸ *omnia* distribuit (logico more dicam) *possibile absolute:* possibile nunc denominat quicquid habet rationem entis actu vel potentia: denique ex omnium possibilium confinio quae subsint divinae potentiae, sola implicantia contradictionem excluduntur.

In hisce primum attenditur, possibile dici dupliciter: uno modo per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini: alio modo possibile vel impossibile dicitur absolute, ex habitudine terminorum; prout praedicatum non repugnet subiecto, vel repugnet. Quae cum ita distinguantur, profecto Deus est Omnipotens, non ex eo quod potest omnia quae respective sint possibilia potentiae creatae, quia divina potentia in plura extenditur; neque respectu ipsius potentiae suae: hoc enim vitio circulationis foret, dicere Deum Omnipotentem, quia potest omnia quae potest. Verum reapse Deus Omnipotens est per comparationem ad illa omnia quae absolute sunt possibilia, quae scilicet rationem entis praeseferant, ideoque sint factibilia. Nam unumquodque agens agit sibi simile. Ergo cuique potentiae activae correspondet possibile ut obiectum proprium, secundum rationem illius actus, in quo fundatur potentia activa: sicut calefactivum ad esse calefactibile. Atqui ratio divinae potentiae est divinum esse, infinitum, et non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Ergo quicquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, et omnium illorum respectu Deus dicitur Omnipotens. Idipsum concluditur sub altera processus demonstrantis specie.

Omnis namque potentia activa se extendit ad omnia illa quae communicant in ratione proprii obiecti illius potentiae. Atqui proprium obiectum divinae potentiae est *ens* ratione communissima acceptum *ut esse*. Ergo potentia divina se extendit ad omnia quae rationem entis habent vel habere possunt. Atqui huiusmodi sunt quaecunque non implicent metaphysicam contradictionem. Ergo divina potentia continet sub se omnia absolute possibilia. Neque ad idem praetereunda est consideratio, quod possibilia suis intimisque rationibus vindicant ut sibi non repugnet esse, in quantum sunt quaedam imitabilitates divinae substantiae, ex illa tamquam radice per actum divini intellectus et aeternaliter prodeuntes. Atqui certissimum est divinam potentiam sub se continere omnia quae ad Dei imitationem formari queant. Ergo potest omnia, eo pacto solum quod entis rationem non abnuant implicita contradictione.

Ex qua doctrina quaedam facilius explicantur. Primum esto, verius dici, quaedam non posse fieri, utpote non possunt habere possibilium rationem; quam quod Deus ea non possit facere. Secundo liquet divinae potentiae subesse non-entia, in quantum causa activa eadem est obiecti suique oppositi: diversimode tamen, quia faciendo causat obiectum proprium, et oppositum, non faciendo. Multa quidem non–entia sunt absque deformitate contradictionis; ideoque a divina potentia recedunt tantum non-entia quae sic appellantur ob coniunctionem continentem ens et non-ens simul, scilicet contradictionem. Tertio colligendum se offert, quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores neque secundum causas inferiores, sed a seipso formaliter, et a divino intellectu exemplariter. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Ergo ea quae immediate nata sunt fieri a Deo solo, ut creare, iustificare et huiusmodi, dicuntur possibilia secundum causam superiorem. Quae autem nata sunt fieri a causis inferioribus, dicuntur possibilia secundum inferiores causas: nam secundum conditionem causae proximae effectus habet contingentiam vel necessitatem. Quapropter stulta reputatur mundi sapientia, et nostri temporis rationalistica philosophia seu positivista, quia ea quae sunt impossibilia naturae, vel rationi impervia, etiam Deo impossibilia iudicat. Manet ergo, omnipotentiam Dei neque ulla impossibilitate aliorum agentium limitari, neque impossibilitatem et necessitatem a rebus excludere. Quarto, ut confusio vitetur et in meliorem sensum pleraeque SS. Patrum sententiae vertantur, oportet distinguere potentiam *absolutam*

Dei et *ordinatam*. Nam superius animadversum est rationem divinae potentiae consequi sapientiam et voluntatem. Num ergo ei tantum subiiciuntur omnia quae sapientia praestituerit atque ordinaverit voluntas; num ad haec confinia coarctabitur omnipotentia? Dicendum quod potentia potest considerari absolute secundum rationem formalem obiecti sui, quae est esse sive ens factibile contradictionem non implicans; et sic consideratur quasi in actu primo: impossibile tamen prorsus est divinam potentiam aliquid facere sine consilio liberrimae voluntatis suae. Hinc poterit quoque distingui omnipotentia absoluta, et omnipotentia ordinata ad quandoque peragenda quaecunque Deus sapientissimus velit in coelo et in terra: sed inferius hoc luculentius patebit. Quinto rursus est diducendum ex Scripturarum Patrumque usu, Deum plura non posse, quamvis contradictionem obiective implicent nullam, tamen Deo ipsi secundum sapientiam aut sanctitatem voluntatis contradicunt; ut puta peccare et infirmari etc.; etsi conditionaliter permittatur dici, Deum si velit, prava agere, cuius verae conditionalis antecedens et consequens est impossibile. En quam docte loquatur in hanc rem, non posse mentiri Deum, Ambrosius (Annot. in Num.): « Quid ergo ei impossibile? illud utique quod naturae eius contrarium est non quod virtuti arduum. Impossibile est ei mentiri, et impossibile istud non infirmitatis est, sed virtutis et maiestatis ». At Titus Bostrensis (lib. 2 contra Manichaeos) prodidit Deum posse quidem malum facere, sed non velle. Tamen Petavius hunc loquendi modum castigari ait a maiorum Patrum sententiis: inter quos unus Origenes contra Celsum ait: « Haec Deitatis naturae repugnare atque ideo impossibilia esse; et sicut quod natum est ad illuminandum, eo quod lumen sit, obscurare non posse; ita neque Deum iniuste posse facere ». Sexto denique libet praefatis apponere, omnipotentiam divinam parcendo maxime et miserando manifestari; tum quia in hisce summam potestatem et independentiam ostendit, tum quia per haec ducit homines ad participationem infiniti boni; tum quoque quia effectus divinae misericordiae est fundamentum omnium divinorum operum, et universalis institutio.

VI. Desitura est lectio in quaedam dubia solvenda, philosophis et theologis usque ad nostram aetatem obiecta, quasi problemata praesentem doctrinam circumstantia. — Primum est, num Deus eo quod Omnipotens, oporteat ut possit facere, praeterita non fuisse. In rem est ut *praeteritum* distinguatur pro duplici sensu: scilicet formaliter pro ipsa praeteritione, et denominative pro re quae prae-

terierit. Licet enim denominata praeterita non fuisse, videatur impossibile tantum per accidens, si consideretur id quod est praeteritum; tamen si consideretur praeteritum sub ratione praeteriti, ipsum non fuisse est impossibile non solum per se, sed absolute contradictionem implicans. Itaque praeteritum non fuisse eadem ratione se habet, qua aliquid non-esse dum est: puta quod Socrates sedet et non sedet, ut quod sederit et non sederit. Atqui unum ex hisce manifestam prodit contradictionem, destruens totaliter possibilitatem. Ergo et aliud immediatam secumfert contradictionem; ideoque non est prorsus factibile, sed dicendum non posse a Deo unquam id fieri. Pulchre Augustinus ait (l. 26 c. Faustum 5): « Quisquis ita dicit: si Deus Omnipotens est, faciat ut quae facta sunt facta non fuerint: non videt hoc se dicere: si Deus Omnipotens est, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quod vera sunt falsa sint ». Et Philosophus habet (l. VI. Eth. 2): « Hoc solo privatur Deus, ingenita facere quae sunt facta ». Quapropter circa haec eadem attendatur quod Deus quantum est ad perfectionem divinae potentiae omnia potest; et si attendatur immutabilitas eius, quidquid potuit potest: sed quaedam non subiacent eius potentiae, quia deficiunt a ratione possibilium. Atqui aliqua olim habuerunt rationem possibilium, dum erant fienda, quae iam deficiunt a ratione possibilium, dum sunt facta. Et sic dicitur Deus ea non posse postquam ea non possunt fieri. Quare potest Deus quamcunque corruptionem mentis et corporis subtrahere, sicut et mortuum ad vitam restituere; minime poterit, ut idipsum non sit corruptum vel mortuum, removeri. Denique fatear S. Doctorem hisce sententiis omni ex parte diluisse controversiam de qua S. Petrus Damiani integrum Opusc. 36 consumpserat. Ille enim pene D. Hieronymo succenset, quia scripserat ad Eustochium, *nec valere* Deum coronare corruptum (etsi in aliis codicibus legatur, *nec velle*), et redarguit Desiderium Cas. Ab., quia responderat, Deum perinde non posse quia non vult. Inquit ergo multa homines ac multo plura posse Deum quae non faciat, quaeque non velit. Mox non dubitavit, quin etiam quae facta sunt, ne sint facta, posse Deum facere concluderet. « Quantum enim ad aeternitatem suam quidquid potuit Deus, hoc etiam et potest, etc. ». Quod argumentum S. Thomas elevat, sistens, quod potest Deus per sese ac simpliciter omnia, si nullus sit ad differentias temporum respectus: quae vero iam facta sunt, eo ipso quod iam in tempore sunt facta non possunt non fuisse, id est, composito sensu, uti quoque non esse est impossibile, quod

sit praesens, asserente id ipso S. P. Damiano in cap. 5 eiusdem Opusculi.

VII. Aliud circa divinam potentiam problema iamdiu exagitatum est, utrum ea possit plura facere quam quae facit. — Antiqui philosophi, nescientes distinguere inter potentiam et actum, consequenter negabant quamcunque potentiam activam de iis quae nuspiam sint. « Inter Diodorum (refert S. Hieronymus I. Dial. c. Pelag.) et Chrysippum valentissimos dialecticos ista contentio est. Diodorus id solum posse fieri dicit, quod aut sit verum, aut verum futurum sit; et quidquid futurum sit, id fieri necesse esse: quidquid autem non sit futurum, id fieri non posse. Chrysippus vero et quae non sunt futura, posse fieri dicit: ut frangi hoc margaritum, etiamsi id nunquam futurum sit ». Post quae verba summus ille Doctor visus est ad sententiam Chrysippi proclivior, cum ait: « Aut enim quod potest fieri aliquando factum est; aut si nunquam factum est, fieri non posse concede ». At e contextu et loquentis proposito, ut verum, id affirmari liquet de ordinaria potestate, et quae *moralis* vulgo dicitur: nimirum humanis in rebus, et ex voluntate nostra pendentibus, ea quae nunquam hactenus facta sunt, fieri non posse dicuntur, velut hominem sine ullo esse peccato. Abeilardus (l. III. Introd. Theol. 5) hanc dubitationem sic in partem utramque pertractat, ut postremo negantem tenere se, ac sequi profiteatur; idcirco divinam omnipotentiam ab immensa amplitudine exiguum in gyrum argutiis suis compellere nititur. Huius opinionis etiam Plotinus fuit; qui Deum nihil aliud praeter id quod molitus est, procreare posse statuit. — Accipe, lector, primum quid tandem ille media aetate sophista in conclusione reputaverit: « Profecto id solum Deum posse facere arbitror, quod quandoque facit: licet haec nostra opinio paucos aut nullos habeat assentatores, et plurimum dictis Sanctorum, et aliquantulum a ratione dissentire videatur ». Ita mehercule certum est dissentire tum fidei tum rationis documento; prouti contra illum divus Bernardus stylum exercuit, et in Concilio Remensi sancitum est. In eundem scopulum proripiunt recentioris aevi optimistae philosophi, qui Deum nonnisi optima simpliciter posse facere et fecisse opinantur.

2. Summovenda est primum adversa suppositio, et conceptuum dimovenda confusio. Nam qui existimaverint Deum non posse alia facere quam quae facit, quidam perinde ponebant Deum agere quasi ex necessitate naturae: ut sicut ex actu rerum naturalium

non possunt alia provenire, nisi quae eveniunt; ita ex operatione divina non possint aliae res vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. At supra ostendimus Dei voluntatem esse omnium rerum causam, et liberrimo consilio sapientiae suae cuncta disponere. — Alii vero dixerunt quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiae et iustitiae divinae, sine quo Deus nihil operatur. In qua positione quidpiam veri sed falsa continetur illatio. Nam primo nihil est in Dei potentia, quod non sit in ordine divinae sapientiae; ita ut nihil absolute uni ex hisce attributo subsit quod repugnet alteri: quia divina sapientia totum posse potentiae comprehendit; et utraque est Dei essentia. Secundo tamen ex hac comprehensione et identitate Deus potest facere quae non facit. Nam tota ratio ordinis, quem sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Ergo a fine proportionato rebus propter finem, sapientia facientis limitatur ad certum ordinem, et a fine improportionabiliter excedente non limitatur. Atqui divina bonitas est finis omnium, improportionabiliter excedens omnem stabilitum ordinem rerum. Ergo nec divina sapientia nec potestas determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit aliter fieri. Ergo dicendum est simpliciter, quod Deus potest alia facere quam quae facit.

3. Amplius considerari oportet in iis tantum agentibus potentiam limitari a sapientia et iustitia, in quibus potentia est aliud a voluntate et intellectu, intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a iustitia; et quae agentia debeant aliquid alteri secundum iustitiam. Atqui neutrum in Deo permittitur. Ergo nulla divinae potentiae absoluta limitatio *fas* erit imponi. Ubi replicanda est distinctio potentiae in *absolutam* et *ordinatam*. Nam quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens; quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam *absolutam:* et huiusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis. Est haec igitur intelligenda secundum rationem propriam naturalis principii ad agendum in alio, idest physica; non autem ut extraordinaria, quae multa praeter usitatum rerum ordinem ac naturae cursum efficere queat, cuiusmodi non pauca iam fecit; (ut sentit Petavius) quia haec prouti in effectum miraculi exeat, non absoluta sed *ordinata* iam est. Ad hanc autem pertinet quidquid ei attribuitur, secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, praescientiam et praeordinationem. Patet ergo quod ipsum *facere* per di-

vinam potentiam subiacet praescientiae et praeordinationi; non autem ipsum *posse,* quod est naturale. Ideo simul verissimum est, et Deum posse alia facere de potentia absoluta quam quae praescivit et praeordinavit se facturum; non tamen potest esse in sensu complexo ut aliqua faciat quae se facturum non praesciverit nec praeordinaverit: et verum denique manet, quod Deus aliquid facit quia vult; non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sua natura.

4. Quantum ad reliquum ratione debiti petitum, cuique compertum est, Deum non debere aliquid alicui nisi sibi. Cum ergo dicitur quod Deus non potest facere nisi quod debet; nihil aliud significatur, nisi quod Deus non potest facere praeter id quod est conveniens et iustum. At id *conveniens* et *iustum* potest intelligi dupliciter: uno modo *restrictive* ut coniungatur cum hoc verbo *est*, atque ita restringitur ad standum pro praesentibus, et sic refertur ad potentiam. Falsum hoc sensu est, scilicet Deum non posse facere nisi quod modo conveniens est et iustum. Si vero hoc praedicatum prius coniungatur cum hoc verbo *potest* (quod habet vim *ampliandi)* et postmodum cum hoc verbo *est;* significabitur quoddam praesens et confusum, et erit locutio vera sub hoc sensu: Deus non potest facere, nisi id quod si faceret esset conveniens et iustum. — Contemplanti demum cursum qui est determinatus factarum rerum, dicendum est, quod licet istis rebus quae nunc fiunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem.

5. Habita prae manibus hac distinctione potentiae *absolutae* et *ordinatae,* facillimum erit plurium Patrum sententias, prima specie discordes, componere. Nam primo omnibus credentibus certum fide est e sacris Litteris infinita esse quae potuit Deus facere, neque tamen facturus est unquam; tum ubicumque ostenditur in Deo liberam inesse agendi vel non agendi facultatem; tum saepe ubi asseruntur posse a Deo fieri quae tamen exequi noluerit: puta potuisse duodecim millia legiones Angelorum pro Christo, ne pateretur, pugnare, et posse ex lapidibus filios Abrahae educere, aut per fidem montes in mare transferre. Unde ait Tertullianus (l. c. Praxeam, 10): « Plane nihil Deo difficile. Sed si tam abrupte in praesumptionibus nostris hac sententia utamur, quidvis de Deo confingere poterimus, quasi fecerit quia facere potuerit. Non autem quia potest facere, ideoque credendum est illum fecisse etiam quod non fecerit, sed an fecerit requirendum ». Et divi Augustini praeter multa

ad rem, praeclarissimam hanc sententiam refero (Op. II, ad Marcellinum c. 35): « Quisvis horum aliquid Deo dixerit esse impossibile, vides quam desipiat, quamque adversus fidem Scripturae loquatur. Multa alia huiusmodi possunt occurrere vel legenti vel cogitanti, quae possibilia Deo negare non possumus, quamvis eorum desit exemplum ». Quomodo ergo intelligendi erunt Patres, cum dicunt divinam potentiam sola voluntate metiri (Gr. Nyssenus, Theodoretus et Damascenus); aut Deo nihil impossibile, nisi quod non vult (Tertullianus); aut cum affirmant divinam potentiam nil aliud esse quam voluntatem (Ambrosius, Clemens Alexandrinus et plerique alii)? Haec omnia sumantur de potentia ordinata, ideoque vera et certissima (Cfr. Petavium, De Deo l. V, cc. 6, 7, 8).

VIII. Solutae difficultati affinis est reliqua in eo quod possit Deus meliora facere quam quae facit. Id autem duplici sensu constat: nimirum primo *formaliter,* quasi Deus possit meliorare sua facta: secundo *virtualiter,* idest posse Deum facere alia factis meliora. Docemur quidem ab Apostolo, quod: « Deus potest omnia facere abundantius quam petimus aut intelligimus ». (ad Eph. III, 20). Itaque distinctione opus est circa bonitatem in rebus: nam bonitas reperitur et secundum substantiam et secundum accidens; et una vel altera potest considerari comparata vel ut unius rei ad seipsam, vel ut diversarum inter se. — 1. Igitur non potest fieri res eadem melior bonitate substantiali. Nam meliorem rem substantialiter fieri importat additionem ulterioris differentiae essentialis. Atqui est impossibile ut una eademque res manens suscipiat differentiam de novo essentialem. Ergo Deus non potest meliora substantialiter facere quae fecerit, quia id est impossibile. Ad propositum repete, lector, doctrinam iamdiu traditam de rerum naturis secundum genera et species propriis differentiis inter se divisas et essentialiter constitutas, nec memoria desit quod rerum species et integrae essentiae velut totidem numeros se habent, addita vel subtracta unitate; nec demum praetereas ut rem minoris momenti, quantopere existimanda sit theoria ab Aristotele tradita et ab omnibus christianis philosophis culta, de formis substantialibus et formâ materiâque compositis: inde manifestabitur quam vecors et insana prodierit in novam lucem hypothesis de specierum transformationibus.

2. Res eadem potest volente et agente Deo, fieri *accidentaliter* melior. Nam perfectio tota conditarum seu finitarum rerum non completur per suum esse substantiale; sed unaquaeque eget plerisque accidentibus velut formis extra essentiam adiunctis et circum-

stantibus, ad motum et operationem: adeo ut perfectio istiusmodi tum augeri tum minui possit. Ergo una eademque res ex se quidem apta est ut admodum perficiatur; et multo magis Deum res a se factas in meliora posse ducere concludendum est.

3. Simpliciter loquendo, Deus qualibet re a se facta potest facere etiam meliorem. Ad cuius evidentiam sciendum est, hic considerari potentiam Dei et possibilia absolute; ita ut scilicet, quocunque posito, adhuc aliud et aliud maius et melius possibile supersit. Si namque infiniti sunt gradus imitandi divinas perfectiones, et si divina potentia est infinita et inexhauribilis quocunque facto; nulla amplius confirmatione ad rem est opus: quare admittendus est processus possibilium in infinitum, scil. infinite; quin exinde sequatur admittendum possibile aliquid infinitum. Nam etsi tota universitas creabilium esset, foret quidem infinitae perfectionis specifice, non tamen infinitum ens; quoniam singula et omnia simul essent entia per participationem.

4. Itaque nulla repugnantia sed concors sententia invenitur: Deum omnia *optime* facere ita ut melius quodcunque fieri nequeat, si *melius* et *optime* sumatur adverbialiter, et importet modum ex parte facientis: nihil optimum simpliciter absoluteque posse fieri, ita quod non possit Deus alia maiora et eadem facta facere meliora, prout nuper conclusum est. De hac quaestione pari copia et sapientia disseruit Hugo Victorinus, cuius hanc libet sententiam reddere (l. I, de Sacr. p. I, 22): « Ergo Deus melior esse non potest. Sed quod fecit omne melius esse potest, si tamen ipse voluerit qui potest. Et ipso quod fecit, melius facere potest: non tamen corrigens male factum: sed bene factum promovens in melius; non ut ipse, quantum ad se, melius faciat: sed ut quod fecit, ipso identidem operante, et in eodem perseverante, melius fiat ».

5. Optimum tamen peregit Deus universum istis rebus compositum, ob decentissimum ordinem his rebus attributum, in quo bonum universi consistit. Ideo optimus ordo (non optimarum rerum, si absolute et singulae adspiciantur) hac lege sistit, ut si unum aliquod esset melius, corrumperetur statuti ordinis proportio. Sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis: et sic esset illud universum melius. Pulcherrima et suprema haec est *Optimismi* vera conceptio, quam plerique recentiores philosophi corrumpere ausi sunt, nihil pensi habentes nec christianam Fidem neque humanam rationem.— Huic tamen naturae

Optimismi, qui consideratur ex parte Dei optime agentis, ex parte rerum optime exemplaribus formis respondentium, et ex parte ordinis in universo statuti; accessit Optimismus supernaturalis in Christi humanitate, ex hoc quod est unita Deo; in beatitudine creata, ex hoc quod est fruitio Dei; et in Beata Virgine, ex hoc quod est Mater Dei, relucens: habent enim haec tam excellentia et prorsus divina opera, quandam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus: et ex hac parte non potest aliquid prae hisce fieri melius; sicut non potest aliquid melius esse Deo.

LECTIO II.

OMNIA QUAE SUNT A DEO SUNT.

Argumentum. I. Deo competit ut sit aliis principium essendi. — II. Deus est ipsum esse subsistens. — III. Omnia quae sunt a Deo sunt. — IV. Deus est per se causa effectrix omnium eorum quae quomodocunque pertinent ad esse uniuscuiusque secundum actum et potentiam. — V. Quonam sensu intelligatur, quod prima rerum creatarum est esse.

In hanc secundam disputationis lectionem nos ducat consideratio quae ex praecedentibus labitur: Deo competere ut sit aliis principium essendi. Nam (ut dicitur Iob. V., 9): « Facit magna et inscrutabilia et mirabilia absque numero ». Ubi innuitur actio tamquam convenientissima Deo, quae est factiva et qua datur ut sint; nempe (ut Graeci dicunt) ἐνεργεία, cuius plures et sibi invicem significationes connexas Iohannes Damascenus accurate exposuit (Cfr. II, de F. Orth. 23); praecipuam tamen et immediatam praesefert habitudinem ad δύναμιν, id est agendi potestatem. Distinguuntur citato loco ea quae sunt factibilia Deo, quoad bonitatem iis conferendam, *magna;* quoad veritatem, *inscrutabilia;* quoad pulchritudinem formae, *mirabilia.* Sive etiam distinguuntur ea ratione, ut sint *magna* in suis naturis; *inscrutabilia* secundum contingentias, quae ex sola pendent divina voluntate; et *admirabilia* quae naturas iam conditas excedunt, easque ita afficiunt ut in minime comprehensibilem perfectionem occultissimis causis provehant. — Itaque summa argumentationis ad rem esto: vel attenditur Deum esse primam causam efficientem, primumque movens; vel esse ens actu summe perfectum; vel praeditum voluntaria propensione communicandi aliis suum esse per modum similitudinis; vel denique ipsam virtutis activae intensissimam (ita loquar) perfectionem. Atqui

ex hisce omnibus totidem argumenta promuntur ad rem concludendam. Nam 1. efficiens causa suos effectus conducit ad esse: 2. movens est causa motuum et effectuum qui ex motibus producuntur: 3. enti in actu convenit agere per se aliquem effectum, naturaliter et necessario; vel intelligibiliter et libere, prout in se est: 4. signum perfectionis apparet in quocumque subiecto ex eo quod possit sibi simile facere: 5. de perfectione voluntatis est, ut sit actionis et motus principium: 6. quanto alicuius actionis principium est perfectius, tanto actionem suam ad plura et remotiora intendit. Ergo actus purus, qui Deus est, non modo potest intelligere et velle, sed etiam producere effectus absque numero, actione sua efficacissima et maxime universali.

II. *Deus est ipsum esse subsistens.* — Quamquam haec summa veritas pertineat ad primum Theologiae tractatum qui de absolutis Dei perfectionibus egit; tamen gratia disputationis nostrae prolata, breviter inspiciatur. Itaque 1. *Esse* dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi, alio modo significat compositionem propositionis quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. — Praeterea aliquando *esse* dicitur essentiae in quantum de ea quaerimus quid est eius quod est: et proprie essentia habitudinem habet ad actum exstandi, eâque ens quodlibet est, ideo *esse* actualitatem uniuscuiusque primum significat. — Hinc est discrimen quaestionis *an aliquid* est, et *quid est,* communiter loquendo, ita ut possimus certo scire de aliquo quod est, nempe veritatem propositionis de secundo adiacente, quin sciamus quid sit. Verum attendere oportet quod in aliis scitur simul veritas propositionis, *A est,* et actus essendi ipsius, qui praedicatur in tertio et non in primo modo dicendi per se, quin eiusdem sciatur essentia. At esse Dei in hoc differt a reliquorum esse, quod *esse* Dei est *quod quid est* Dei, et propositio, *Deus est,* vera est in primo modo dicendi per se: esse autem reliquorum non sic se habet, sed distinguitur a quidditatibus eorumdem. Et ex hoc amplius nascitur quod esse Dei secundum se et absolute est terminus quaestionis *quid est;* et est terminus quaestionis *an* est, secundum quid; nempe ut fundat veritatem propositionis. Quocirca de aliis cum scimus quaestionem *an est;* et dicimur scire *esse* quod significat veritatem propositionis, et *esse* ipsius rei, quia scitur secundum proprium modum quo scibile est. Cum autem scimus de Deo, *an est,* dicimur scire *esse* quod significat veritatem propositionis, et non scire *esse Dei:* non quod terminus ultimus cognitionis nostrae sit merum *esse* propositio-

nis, neque *esse* absolute, sed *esse Dei*, ut respondet veritati propositionis; et per hanc cognitionem non cognoscitur *esse Dei* propria quaestione qua est secundum se cognoscibile, quia non scitur per *quid*. — Itaque cum asseritur quod Deus est ipsum esse, ponitur esse actualitatis in primo modo dicendi, nempe praedicatur *quid* Deus est.

2. Insuper *esse* potest comparari ad vitam, sapientiam etc., triplici modo: primo formaliter et praecise utrinque, ita quod esse sumitur praecise pro actu essendi, et vita praecise pro eo quod addit formaliter supra esse, puta vivere ut sic. Hoc modo significantur nominibus abstractis, puta *vita, sapientia, esse* etc. ... ac comparantur prout distinguuntur ratione; et sic esse est perfectius quam vivere etc., in quantum est actualitas omnium. Secundo potest comparari esse ad vitam absque praecisione, ita ut vita sumatur secundum totum id quod includit, et sic significatur nominibus concretis: v. g. ens, vivens etc.; ac vivens est perfectius quam ens, quia includit ens et aliquid amplius. Tertio modo potest comparari esse in sua pura subsistentia ad reliqua quomodolibet sumpta, prouti dicitur ipsum esse, et includit in se vitam et omnem essendi perfectionem, et est perfectissimum omnium. Igitur *esse* formaliter est perfectius ceteris formaliter, et *ipsum esse* est simpliciter perfectius, omnes perfectiones in se praehabens: atque praedicatum illud quod soli Deo quidditative convenit, formaliter est nobilius omnibus perfectionibus; et ex hoc quod Deus est ipsum esse, habet omnes perfectiones perfectissimo, supra quam dici potest, modo.

3. Patet quod ipsum *esse*, praedicatum de Deo, aliud realiter omnino est ab esse communi omnium aliorum. Nam primo, esse commune non existit, sed est tantum in intellectu concipiente de suis intelligibilibus esse et relinquente genera et species. Secundo, esse commune est analogum, in se seorsim ab analogatis nihil est, ac significat immediate ipsa analogata, puta Deum et creaturas, confusim et proportionaliter se habentia. Tertio, eidem potest fieri additio, non quidem sicut differentiae adduntur generi, sed sicut determinata dicuntur addi sibi ipsis indeterminate prius sumptis. E contra ipsum esse subsistens realissimum singulare est, primum absolutumque analogatum, de cuius ratione est ut nulla additio sive determinatio ei fiat.

4. Hisce praelibatis, constat sensus et veritas principii quod assumptum est ex divinis Litteris, Deo ipso de se loquente: « Ego sum qui sum »: hoc est: esse meum, sive substantia mea est meum

esse: et concinne ait Hilarius: « Esse non est accidens Deo sed subsistens veritas » (6 Trin.). Et primo, in hanc veritatem adducimur ratione, quia Deus est prima omnium causa efficiens. Nam quidquid est in aliquo praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae vel ab aliquo exteriori. At impossibile est quod efficiatur esse alicuius a principiis eiusdem; ergo ab aliquo extrinseco causatum *esse* suum habet, quidquid non est ipsum suum esse. At Deus nihil habet in se causatum ab alio. Ergo etc. — Secundo, quidquid non est sua actualitas, comparatur ad ipsam sicut potentia ad actum. Atqui *esse* est actualitas omnis formae et naturae; nec enim bonitas aut humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse: ideo quaecumque quidditas et natura, quantumcumque secundum rationem quidditativam sit actualis, relate tamen ad esse, habet rationem potentiae. Atqui in Deo nihil est potentiale, sed purus actus est Deus. Ergo oportet quod sit ipsum suum esse subsistens. — Tertio, quod habet esse et non est ipsum suum esse subsistens, est ens per participationem: v. g. quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem. At Deus est primum ens. Ergo est suum esse subsistens: scilicet res significata per hoc nomen, *Deus,* est eadem significata per τὸ *esse*. Quare impossibile simpliciter est Deum non esse: ac necessarium absolute est esse, ob hanc realem et immediatam identitatem sui esse suaeque naturae. Hanc quaestionem subtilissimam appellat Caietanus, propriam antiquis, a modernulis autem metaphysicis valde alienam; quia tenent non solum in Deo sed in omni re essentiam identificari existentiae illius.

III. *Omnia quae sunt, a Deo sunt.* Quidquid enim pluribus univoce vel analogice est commune, oportet vel ab aliquo alio in omnibus illis causatum esse, vel ab uno eorumdem in aliis causari. Esse autem commune est saltem analogice Deo et omnibus quae sunt. Ergo cum Deo nihil sit causa essendi, oportet quod omnia quae sunt a Deo sint. — Requidem vera id quod alicui convenit, secundum quod ipsum est primum et immediatum ac maxime, est causa propria omnium aliorum, prout illud ipsum minorate participant: cuiusmodi est *esse* respectu Dei aliorumque. — Attendi amplius debet quod secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum, ut effectus causis suis proportionentur. Ergo sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, ita quod commune est in effectibus propriis, reducitur in aliquam causam communem. Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod super

omnes causas sit aliqua, cuius est dare *esse;* haec autem est Deus: ideoque oportet omnia quae sunt a Deo esse.

IV. *Deus est per se causa omnium eorum quae quomodocumque pertineant ad esse uniuscuiusque secundum actum et potentiam.* — Nam diximus esse causam entis per se. Dupliciter autem contingit fieri aliquid, scilicet per se et per accidens: et illud fit per se, cuius ratio, immediate ante hoc, non fuit; illud vero fit per accidens, cuius ratio antequam fieret, erat: primum est quando coloratum fit ex non colorato; secundum est quando ex nigro fit coloratum, quia fit album. Nullum enim agens per se intendit facere id quod est, sed quod non est, ut sit. Haec autem particula *ex* non denotat subiecti habitudinem in proposito, sed ordinem durationis ad terminum a quo, ita ut significet idem quod *post*. Ens itaque fieri dicitur per se et per accidens. Per accidens quidem, quando factio invenit ens, seu quod fit ex ente; sicut coloratum ex nigro: per se autem, quando fit ex non ente, sicut coloratum ex non colorato. Et quoniam omne transmutans, aliquod ens in actu invenit ex quo facit aliud ens in actu, ideo nullum transmutans facit ens per se, sed per accidens tantum; quia non agit ut faciat ens, sed accidit ut intendendo facere tale ens, faciat ens. — Praeterea notetur quod aliud est fieri ens *simpliciter,* et aliud est fieri ens *secundum quod ens:* quia illud importat fieri non ens ex pura potentia ut subiecto, hoc autem fieri ens post non ens simpliciter. Et quamvis sit idem fieri per se ens, et ens in actu; tamen negandum est quod ens in actu fiat per se, quando fit ex pura potentia. Ac discernendae sunt caute istae duae propositiones « ens in actu fit ex ente in potentia, per se »; et « ens in actu fit per se ». Nam in prima notatur habitudo termini ad subiectum, et est vera; quia si ens in actu habet subiectum, eius subiectum per se est ens in potentia. In secunda autem notatur habitudo termini ad suum fieri absolute, et propterea numquam ista verum producit, quoties termini ratio praefuerat. — Denique certum est causam effectivam alicuius per se in quantum est ens, esse causam omnis eius quod pertinet ad esse illius. Alioquin non esset sufficiens causa eiusdem in quantum est ens. Verum disparitas est inter ens et alios quoscumque effectus, v. g. hominem; quod in aliis aliud est materia aut quaevis potentialitas absolute, et aliud materia ut est huius aut illius: quia absolute est ingenerabilis et incorruptibilis, sed specifice est ab agente, velut a generante hominem. In ente autem idem est materia, et materia ut entis; quoniam materia absolute,

nonnisi entis esse potest. Ideo in speciebus rerum consequentia non valet: Socrates est causa per se hominis; ergo est causa omnis eius quod pertinet ad hominem aut ad esse hominis, et materiae quae est pars hominis. Sed in termino universalissimo quod est *ens,* valet formaliter conclusio: Deus est causa entis ut ens est; ergo est causa omnis eius quod pertinet ad ens ut sic. Ergo absolute est causa omnis eius quod pertinet ad ens; ergo est causa materiae. Recitanda sunt verba S. Doctoris: « Hoc igitur quod est causa rerum in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocunque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium ». (Sum. Theol. P. I. q. 44, a. 2. c.). — Itaque repugnat praehaberi, cum in substantialibus tum in accidentalibus, vel actu vel potentia, vel absolute vel conditionate quidpiam, nisi causetur a Deo; scilicet, nisi a Deo efficiente vel absolute vel conditionate repetendum: parilique absurditate dissonat efficientiam Dei sive effectum Dei praecedi ulla ratione, quae sub quocumque modo et in qualibet creatura inveniatur; nam effectus Dei, tamquam primae universalissimae causae, est substratum effectus cuiuscumque causae creatae et particularis.

Expedit hic recensere quomodo philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverint in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes non existimabant esse entia nisi corporea; aut quamvis sensu communi plura cognoscerent, tamen non consideraverunt nisi corporea sensibilia secundum motum aggregationis aut disgregationis substantiae quam increatam supponebant, assignantes causas diversorum motuum et alterationum accidentalium, amicitiam et litem, id est cohaesionem et repulsionem, vel simplicem affinitatem; et quidam (uti Anaxagoras) etiam intellectum: nec aliter opinantur moderni Positivistae. Ulterius vero procedentes intellectu distinxerunt inter formam substantialem et materiam, et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales, vi quarumdam universalium causarum, quas dicebant aut motum coeli aut ideas. Sed quoniam materia per formam contrahitur ad determinatam speciem, sicut substantia alicuius speciei contrahitur per aliquod accidens ad determinatum modum essendi; utrique explorandum aggressi sunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est *hoc ens,* vel in quantum est *tale ens;*

atque ideo rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens in quantum est ens; adeo ut causam rerum perquisierint, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia, et secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo: haec causa est Deus.

V. Attamen hanc veritatem inficiunt qui opinantur Deum efficere *esse* communissimum identicum omnibus, quasi *esse formale omnium*. Profecto non attendunt ii, quicquid commune sit pluribus, praeter illa nunquam nisi secundum rationem reperiri et consistere; neque vident impossibilitatem multiplicandi ea quorum idem sit *esse*, quod est actualitas cuiuscumque entis: quae quidem actualitas diversimode acquiritur, propter hoc quod res habent diversas naturas. Neque isti perspiciunt quid ex tali sententia propinquissime consequatur: aut si in comperto habent, vel praecipites eant, nitente Logica; vel mentem contrahant (quod in votis est) adstante veritate. Sequitur nempe, ut esse cuiuslibet rei fuerit ab aeterno; neque id solum denominatione sumpta ab aeterna causa aeternisque ideis, sed etiam proprietate formarum (Cfr. C. G. I, 26). Meditentur quae S. Doctor habet (I. P. q. 45, a. 4, a 1[m]): « Dicendum, quod cum dicitur: *Prima rerum creatarum est esse*, ly *esse* non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens; non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali, ut dictum est art. 1., huius quaest. et quaest. 44 art. 1. Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod primum visibile est color, quamvis id quod proprie videtur sit coloratum ». Stet itaque veritas fidei nostrae quod: « Omnia per Ipsum facta sunt, et sine Ipso factum est nihil ».

LECTIO III.

DE CREATIONE.

Argumentum. I. Nihil divinae efficientiae praesupponitur ex parte eorum quae fiunt. — II. Motus aut mutatio et quaecunque successio non commiscetur effectioni rerum a Deo, nec eo quod haec in iis consistat, nec quod sit terminus earundem. — III. Prima cuiusque rei secundum actum et potentiam effectio solius Dei est, ita ut nec possibile sit instrumentaliter aliquod agens Deo cooperari. — IV. Definitio creationis explicatur. — V. Definitio statuta Scripturis et traditione comprobatur. — VI. Refertur perabsurda creationis notio a Rosminio conficta.

I. Conclusa veritas in praecedenti lectione adducit, nihil praesupponendum actioni divinae; ad eamque pertinere primam constitutionem rerum, quot extra Deum sint quomodolibet. In hanc summi agentis praestantiam asserendam est quia Deus antecedit ut primum ens quasi iure indito essentiae, et prima causa. Insuper forma qua agit nullo constringitur limite, sed est ipsum esse. Huic autem quid in efficiendo poterit praehaberi, quidnam absque flagranti contradictione poterit ex alieno subiici? Tertio accedit ex parte divinorum effectuum, ut consideretur per se primo respondere non aliud neque minus quam *esse* tanta virtute et communitate, ut prius vel extra id nihil omnino inveniatur nec fingere permittatur. Denique nec praetereundum, quod ipsa Dei actio est infinita et subsistens cui nulla recipiens potentia aut materia conferri potest. Sequitur, ergo, in primis verissimum et quodammodo substratum universae rerum conditarum finitarumque philosophanti rationi, Deum produxisse primum cuncta ut essent, nulla prorsus natura vel naturae conditione extra seipsum praeiacente: nempe effecit totum et totaliter quicquid coeperit esse, etiamsi extiterit vel futurum sit sempiternum.

II. Idcirco prima omnium productio admittenda est fuisse a Deo absque ullo motu, mutatione, vel successione; nec quasi consistat in hisce, nec quasi terminus earundem. Nam motus, mutatio et successio requirunt duo extrema realiter, aliquod medium, ac inter illa proportionem; ita quod prius sit *fieri* quam *factum esse*. Atqui haec quatuor nequeunt productioni totius esse congruere, imo prorsus contraria obsistunt: nam huic relatum aliud extremum non praeit, quam *non-esse;* et inter haec duo medium neque imaginari possumus.

III. Quae cum semel ita manserint, aperitur, *quod solius Dei est creare;* ad excludendum quamcunque causam, sive principalem sive instrumentalem. Nam creare est actio propria primi entis et primae universalissimae causae, necnon infinitae in seipsa et extensione quoad terminum suum. Verum unumquodque aliud a Deo non suscipit huiusmodi conditiones; sed est determinatum, habens et participans esse; cui potest quidem aliud assimilari secundum rationem generis aut speciei, sed non secundum rationem constitutivam individui, quia in hac oportet differre. Neque dicas posse aliud agens, non in prima rerum conditione, sed posterius a Deo constitui, quo aliud inferius creetur. Nam cui repugnat esse per se causam alicuius formae, idipsum nequit in ullo particulari subiecto eandem per se producere: et conversa vice semel ac v. g. unum agens sit per se causa caloris quoad particulare subiectum, debet esse aptum producere eandem qualitatem in subiectis omnibus, etiam infinitis. — Quare nec instrumento locus est in opere creationis: quia nullum subiectum praecedit, neque motus neque aliqua actio aut forma potest terminum principalem creationis praevenire.

Et in proposito ne lectoribus offendiculum praebeatur, pulchrum est replicare quam sit impossibile ut quidpiam aliud creet, etiamsi ponatur ministerio Dei creantis fungi ut instrumentum. Nam causa secunda instrumentalis (plerumque docet S. Doctor) non participat actionem superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Quam gravissimam sententiam profunde (ut solet) Caietanus evolvit. Scito quod universaliter loquendo, dupliciter intelligi potest causam instrumentalem exigere actionem propriam et principalis agentis. Uno modo sic ut sint duae actiones habentes diversas res pro terminis: sicut calor animae et calefacit et generat carnem: et hoc, iudicio meo, non est necessarium. Alio modo sic, ut una operatio prout est ex propria instrumenti virtute, faciat aliquid praevium ordine naturae iis quae facit prout sunt ex virtute principalis agentis: sicut situalis compositio trianguli ex virtute motiva simul ponit tres virgas, ex ratione autem facit formam trianguli, nulla alia actione adiuncta, et simile est in sculpturis. Certum quidem est quod omnis causa instrumentalis propriam aliquam virtutem activam habet. Omni autem virtuti activae respondet aliquid per eam factibile, alioquin esset activa nihili. Et cum constet quod primum in intentione est ultimum in generatione, et quod concurrentibus causis principali et instrumentali simul, primum in intentione est effectus, secundum

id quod habet ex causa principali; consequens est ut id quod habet effectus ex causa instrumentali sit praevium ei quod est ex causa principali, sive illa duo sint multae res, sive una et distinguantur ut res et modus eius. Itaque cum dicitur quod instrumentum operatur in virtute principalis agentis; id potest dupliciter intelligi. Primo sic: per virtutem principaliter existentem in principali agente: et sic est falsissimum: quoniam per virtutem in se et non in principali existentem efficit illud quod sibi proprium est. Alio modo sic: ut fiat sub principali agente; quod est verum. Quoniam principale agens dupliciter se habet ad causam instrumentalem: scil. ut utens propria instrumenti virtute, et ut elevans ipsam ad aliquid altius efficiendum, quod ipsa causa principalis intendit. Unde instrumentum exigit virtutem et actionem propriam et participationem actionis principalis: tamen ex sibi propria dicitur efficiens, sed non agens principale. — Denique nec praetermittam lectores monitos facere ex Angelici Magistri doctrina plerumque affirmari, quod virtus creativa postulatur infinita, etsi non ratione facti, tamen modi ratione quo fit. Id poterit optime denotari, quia tanto maior virtus requiritur in agente quanto potentia eius quod fit est ab actu remotior. Unde opus est infinita virtute ut ex nulla praesupposita potentia quidpiam efficiatur. Quae argumentatio non fundatur praecise supra improportionem extremorum; verum super illa Dialecticorum formula et Mathematicis vulgatissima: quando sunt duo extrema quae proportione inversa se habeant; quantum minuitur unum, reliquum proportionaliter in tantum crescit: idcirco si unum ponatur deminui usque ad non gradum, suum compar crescit supra omnem gradum, id est in infinitum; atque hoc patescit formula illa qua solet exprimi lex naturae inter velocitatem et motum, constante spatio. Secus foret dicendum quod virtus finita sit ad infinitum effectum gignendum apta. Stat ergo solidissima demonstratio, virtutem creandi esse infinitam, ideo incommunicabilem cum principaliter tum secundarie (Cfr. q. c. a. 5).

In summa dicendum est, quod ens analogice convenit Deo uni et quibuscunque aliis secundum hanc proportionem; quod Deus est analogatum primum, et cetera alia, tum exstantia tum possibilia, comprehenduntur sub communi ratione alterius secundi analogati. Et ideo licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, tamen sequitur ad rationem secundi analogati: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut

nec homo, quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, imo repugnat ei quod sit analogatum primum, independens et absolutum; propter hoc invenitur aliquod ens non causatum. — Perdifficile tamen videtur posse hanc sustineri doctrinam ex positione illorum qui dicunt univocum ens aut τὸ *esse*, Deo et creaturis.

IV. Iam poterit praecisa notio creationis determinari. Est enim emanatio totius entis a causa universali, quam supra diximus inveniri; quia non solum oportet in rebus inspicere emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus: secus nihil aliud a Deo existeret. Hanc igitur emanationem designamus nomine creationis, quae solet describi « productio rei ex nihilo »; vel distinctius: *emanatio totius esse ab efficiente Deo, secundum assimilationem ad Ipsum, ex non ente:* quod est: « nihil sui et subiecti ». Pro cuius descriptionis habenda notitia, advertitur 1. quod passim aequivoce utimur nomine creationis, vel secundum quod creari dicuntur ea quae in melius reformantur, vel pulchriora artificum inventa; tamen subintelligitur in hisce locutionibus, quod non praefuerit aliquid proportionatum, aut ex quo praevideri facile non potuerit quidpiam fieri; et ideo sapiunt omnimodam novitatem. — 2. Ponitur in eadem descriptione quod sit *emanatio totius esse*. Nam quod procedit particulariter, v. g. homo, fit tale et tale esse, cui esse aliud praesupponitur: et hoc sibi vult, per creationem incipere totum esse eius quod creatur, quia fit et incipit esse in rerum natura sub ratione entis, uti supra consideravimus. Circa eandem particulam descriptionis *(emanatio totius esse)* advertitur hic indicari, quod creatio non est nisi subsistentium, ita ut distinguatur a concreari formarum, accidentium et partium unius eiusdemque creati entis subsistentis. Nam creari est quoddam fieri; atqui fieri ordinatur ad esse rei. Ergo illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Atqui illi proprie convenit esse, quod habet esse et quod est subsistens in suo esse. Ergo creari proprie convenit subsistentibus, sive sint simplicia, uti substantiae separatae; sive sint composita, sicut sunt substantiae materiales. Iamvero formae aliae et accidentia et alia huiusmodi non dicuntur entia, quasi ipsa sint; sed quia eis aliquid est: ut albedo ea ratione dicitur ens quia eius subiectum est album. Unde secundum Philosophum accidens magis proprie dicitur *entis, quam ens*. Sicut igitur haec magis sunt coëxistentia quam entia, ita magis debent dici *concreata*

quam *creata*. Proprie vero creata sunt subsistentia. — Hoc autem posito, nesciam qua mente ductus Palmieri (Tr. de Deo P. I, C. 1, a. 1, th. 1, p. 10) loquatur: « Nobis profecto videtur haec sententia de accidentibus absolutis et formis non subsistentibus *impeditam* reddere notionem creationis. Ratio autem (ibi) est haec, quia si forma vel accidens realiter distinguitur a subiecto, hoc non potest concurrere neque ut causa activa, ut *patet,* neque est concursus causae materialis, quia nihil de suo subiectum confert ad constitutionem accidentis... non est certum dari has formas non subsistentes ». Quot animadverti et corripi debent in una charta! Cetera obvio lectorum sensui notissima sileo: quod auctori minus certum id, de quo agit, videatur, parum refert; quia satis est idipsum infinitis et doctissimo cuique fuisse certissimum. Hoc dico, pene continuas et inextricabiles difficultates obiici, in philosophica theologicaque re, nisi realis distinctio illa admittatur: neque ea potest sustineri a negligentibus systema thomisticum, sine fuco et intercisione amplectendum, de materia et forma.

Audiatur S. Thomas ubi refert etiam suo tempore dubitatum, num creatio in operibus naturae admisceatur. Nam inquit id contigisse: « Propter formas quas quidam posuerunt non incipere per actionem naturae, sed prius in materia extitisse, ponentes latitationem formarum. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiae: quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum. Quia enim formae praeexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter praeexistere. Alii vero posuerunt formas dari vel causari per modum creationis. Et secundum hoc, cuilibet operationi naturae adiungitur creatio. Sed hoc accidit eis *ex ignorantia formae*. Non enim considerabant quod forma naturalis corporis non est subsistens: sed qua aliquid est » (q. 45, a. 8).

Nec praeteribo, non videri praeferibilem descriptionem illam creationis: (p. 9) « Creatio proinde definiri potest: productio rei ex nihilo eorum omnium quae ad eiusdem rei constitutionem spectant ». Nam omnes causae spectant ad constituendam rem, praesertim exemplaris: at cl. theologus intendit excludere ea omnia quae sunt *intrinsece* constitutiva. — 3. Adiicitur *ex non-ente,* quia de ratione cuiuslibet productionis est, non prius esse id quod producitur; sicut homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio ho-

minis est ex non-ente, quod est non-homo; ita creatio est ex non-ente, quod est nihil. — 4. Reputavimus congrue haberi in hac descriptione, quod sit a *Deo efficiente*, ad significandum proprietatem huiusce actionis, et essentialem habitudinem efficientiae ad Deum, cui omnium productionum nobilissima convenit. Excedere autem dignitate quascunque mutationes apparet, quia mutationes accipiunt speciem et dignitatem non a termino *a quo*, sed a termino *ad quem*. Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quanto terminus ad quem illius mutationis est nobilior et prior: licet terminus *a quo*, qui opponitur termino *ad quem*, sit imperfectior. Sicut igitur generatio simpliciter est nobilior et prior quam alteratio, in quantum forma substantialis est accidentali nobilior, licet privatio unius sit imperfectior quam alterius; similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio, quia terminus *ad quem* est tota substantia rei. — 5. Notanda est illa particula *ex*, quia non designat causam materialem, sed *ordinem* tantum, sicut cum dicitur: ex mane fieri meridiem. Sed haec praepositio potest includere negationem importatam in hoc quod dico *nihil*, vel ea includi. Si intelligatur primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur habitudo eius quod est ad non-esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus: « fit ex nihilo », i. e. « non fit ex aliquo »: sicut v. gr. loqui de nihilo significat non loqui de aliquo. Utroque modo exprimitur verum undique per creationem fieri aliquid ex nihilo. Sed primo modo haec praepositio *ex* importat ordinem; secundo modo importat habitudinem causae materialis quae negatur. — 6. Neque est omittendum in hac descriptione significari creationem per modum mutationis, cum dicitur quod creare est ex nihilo aliquid *facere*. Verum creatio non est mutatio nisi per modum intelligendi tantum; cum supra concluserimus, in creatione neque haberi idem ens actualiter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem; neque ens idem in potentia tantum, sicut in mutatione substantiali ad aliquam formam. Itaque in creatione accipitur secundum intellectum quod aliqua res prius totaliter non fuit, et posterius est. Quapropter subtracto motu, nec actio et passio reapse inveniuntur: sed remanent diversae habitudines in creante et creato. In creante quidem creatio active significata, significat actionem divinam quae est eius essentia, cum relatione ad creaturam, non reali sed secundum rationem tantum. Et creatio passive sumpta ponit aliquid in creato secundum relationem realem creaturae ad

Creatorem, ut ad principium sui esse; quamvis modo nostro intelligendi videatur media esse inter Creatorem et creaturam. Itaque ipsa creatio passive accepta est creata. Neque tamen oportet quod alia creatione creetur; quia relationes dicuntur ad aliquid, et per seipsas, eo quod sunt, referuntur. Quare creata res est simul terminus creationis secundum quod significatur ut factio seu ut mutatio; sed secundum quod vere est relatio, creatura est subiectum creationis, prius eâ in esse, sicut subiectum prius est accidente; simulque posterius ipsâ ex parte obiecti ad quod dicitur, quod est principium creaturae. Denique licet perseveret haec relatio realis in creatura, non tamen oportet quod quamdiu creatura sit, dicatur creari; quia creatio importat habitudinem creaturae ad Creatorem cum quadam novitate seu incoeptione. — 7. Complet notionem eandem adiecta pars *secundum assimilationem ad Deum;* ut ipso creationis conceptu praefigatur abyssus discrepantiae Emanatismi et Pantheismi a veritate catholica; ut etiam innuatur causa tum exemplaris tum finalis habenda in creatione. Id autem comperitur ex doctrina primae et secundae Disputationis. In promptu namque est, quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Ergo et quaecunque per creationem constituuntur, oportet determinatas formas habere; quarum ratio non est princeps nisi divina sapientia. Formae autem exemplares in mente divina existentes non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium; et ad cuius assimilationem fieri, quaecumque creantur, est de conceptu ipsius creationis. Hinc quoque procedit haberi causam finalem creationis. Nam si omne agens agit propter finem, idem finis est agentis et patientis in quantum huiusmodi: scil. idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Primo autem agenti non convenit intendere nisi hoc, quod est communicare suam perfectionem sive bonitatem. Ergo de ratione creationis est haec finalis causa, quod unaquaeque creatura intendat consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae: iuxta illud: « Omnia propter semetipsum operatus est Dominus ». Sequitur quod Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum; ita ut principium sit unum re, in quo considerantur plures rationes, sub quibus creata in illud referuntur.

V. Omnia quae hucusque protulimus consonant divinae revelationi; cum fides catholica exhibeat eandem notionem creationis, et omnia nonnisi per creationem a Deo primum constare. In cuius po-

sitionis gratiam refero 1. loca plura in divinis litteris asserentia implicite veritatem creationis ex nihilo. Huiusmodi sunt, quae tradunt notionem rerum praeter Deum, e. g. (Isai. XL, 17-26): « Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt... Levate in excelsum oculos vestros et videte quis creavit haec »: quae sententia vi sua destituitur nisi *creatio* intelligatur de *nihilo* esse. Idipsum colligitur ubi Deus se appellat *qui est,* aut vocatur: omnipotens nomen eius, universorum Deus, ac Dominus absoluta proprietate dominii, quin ulla res aut ulla ratio sit excipienda. — 2. Occurrit illud Geneseos (I, 1.): « In principio creavit Deus coelum et terram »: pro quo testimonio eruditi notant indicari principium absolute primum omnium aliorum a Deo, et non formationem alicuius rei sive materiae praeiacentis (quae postea describitur), sed originem entis quod non ante erat: qui sensus praecipue determinatur collatione *Prov.* (VIII, 22 et seqq.): « Dominus possedit me in initio viarum suarum..... ». Id eo vel magis, quod vox respondens Vulgatae *coelum et terram* significat substantiam et essentiam ipsam. Praeterea alteri termino, *creavit,* respondet vox originalis, quae in S. Scriptura plusquam quadragies inducitur, nunquam tamen cum termino ex quo aliquid fiat, et subiectum verbi illius semper est Deus; et sic quando coniungitur cum aliis verbis, significantibus factionem aut formationem, semper primo stat loco: v. g. (Isai. XLIII, 7): « Omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum, formavi eum, et feci eum ». Quae notata circa textum Genesis illustrantur persuasione gentis Hebraeorum, apud quam constat certam mansisse persuasionem productionis ex nihilo: uti videre est (II Machab. VII, 28): « Peto, nate, ut aspicias ad coelum et terram et ad omnia quae in eis sunt, ut intelligas quia ex nihilo fecit illa Deus ». — 3. Perspicue Patres hanc veritatem catholicam esse et pertinere ad symbolum fidei tradiderunt, tum qui scripserint contra Gnosticos, tum qui explicationem Hexaëmeronis reliquerint. Speciminis modo sufficiat recitare unum vel alterum. *Pastor* (l. 2, m. 1): « Primum omnium crede quod unus est Deus, qui omnia creavit et consummavit, ex non-ente ad esse omnia adducens ». *Origenes* (Periar. l. 1, praef. n. 4): « Species eorum, quae per traditionem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt, primo quod unus est Deus, qui omnia creavit atque composuit, quique, cum nihil esset, fecit universa ». *Theophilus* (ad Antolyc. l. 2, c. 8): « Dei homines pleni Spiritu S. et a Deo inspirati, institutique prophetae... iam primum omnium consensu

magno nos docuerunt, Deum ex nihilo omnia creasse ». *Tertullianus* (Praescr. c. 13): « *Regula est fidei* (quod nos dicimus Symbolum Fidei) illa scil. qua creditur unum omnino Deum esse, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxit per Verbum suum primo omnium emissum ». Demum *Augustinus* (de Genes. c. Manich. l. 1, c. 6.): « Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia de ista materia facta sunt, haec ipsa tamen materia de omnino nihilo facta est ». — 4. Novissime *Conc. Vaticanum* repetit definitionem Lateranensem (Sess. III. Can. I, 5): « Si quis non confiteatur mundum resque omnes quae in eo continentur, et spirituales et materiales secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas; A. S. ». Nec ullam ingerat suspicionem quod in eiusdem Concilii Dogm. Constitutione, C. I, praedicetur Deus re et essentia a mundo distinctus, non autem esse et essentia; ac si permiserit opinari unum idemque esse Dei et creaturarum, salva diversitate essentiae. Aliud enim intelligi nequit duplicata voce re et essentia, nisi et totum quod Deus est, complectens secundum nostrum modum, esse et essentiam ut res, et essentia prout ratione discernitur ab esse; cum sapientissimos Patres effugerit hypothesis illa tam extranea ut nec serio attendenda videretur, quae fingat unum idemque esse consistere duorum aut plurium numero et plusquam genere discrepantium. Unde constituitur ibidem quod Deus utramque de nihilo condidit creaturam.

VI. Ergo dicendum circa theoriam de creatione a Rosminio illatam, quod quanta afficiatur repugnantia, facilius erit aliis existimare, quam mihi scribere. Iam plura in illam a clarissimis viris producta sunt; ut excuser si me brevi spatio contineam. Primo Rosminius id solemne habuit, quod τὸ *esse* sit unum atque unicum identitate ideali et obiectiva, ita quod non patiatur multiplicari, nisi quoad mentem nostram, ex diverso modo quo obiicitur, vel sub quo a nobis concipitur, aut ex multiplici mentis reditu in idipsum (Cfr. Opus: Teosofia; vol. I, §. 205). Secundo saepissime docet eatenus Deum creasse libertate solius spontaneitatis (id est nomine, sed non re libertatis arbitrii); in quantum abstraxerit τὸ *esse* a se, et imaginatus fuerit quod huic infinito *esse* possunt diversissimis modis confinia limitum dari, ut sic multiplicitas possibilium oriatur. Coniicit ille Deum tertio actu (saltem ratione a praecedentibus discriminando) velut synthesi efficaci determinasse terminos huiusmodi, quos voluit; non secus ac Geometra, qui cum prospexerit infini-

tam et indifferentem extensionem, tanta sit virtute effector, ut concipiendo et pro lubitu definiendo, figurarum multiplicet species (ibid. v. I, §. 458; seq.). Tertio *ens* ad mentem Rosminii est *esse terminatum,* ita ut in quolibet ente finito nihil positum reperiatur, nisi *esse,* quod sola ratione considerationis nostrae differt ab Esse absoluto et universalissimo (ibid. §. 454). Unde realitas finita eatenus est, quatenus realitati infinitae iungitur limitatio per affirmationem illam divinae mentis, quae praecise creatio est (ibid. §. 681). Quapropter magis exacte dicuntur ideae apprehendi a divino intellectu, ut *limitationes realitatis infinitae,* quam *modi imitabilitatis* divinae substantiae seu divinarum perfectionum (§. 682). — Ex quibus omnibus (quorum multo plura quam voces figmenta sunt insanientis ingenii) colligat quisque, ad propositum argumenti, creationem (Rosminiano conceptu) non esse productionem entis totius ad esse ex nihilo; sed *impositionem nihili supra esse ut finiatur;* cum assignare limites alicui non sit amplius neque aliud quam negare, assignando ut non maius sit.

LECTIO IV.

QUID DE CREATIONE QUANTUM AD NECESSITATEM ET CONTINGENTIAM A CONDITORE STATUTUM: ET QUID DE ANTIQUIS PHILOSOPHIS CIRCA VERITATIS HUIUS COGNITIONEM REPUTARI DEBEAT.

Argumentum. I. Nulla fuit necessitas, nullumque debitum impositum aliunde, ut divina potentia hunc mundum conderet hisce creaturis constantem. — II. Fuit condecentia divinae bonitatis et necessitas ut dispositio divinae sapientiae ac voluntatis impleretur. — III. In creandis rebus observanda fuit necessitas quaedam ac debitum in iis quae posteriora sunt secundum naturam respectu aliorum quae antecedunt. — IV. In creatis rebus invenitur necessitas absoluta multipliciter, et non undequaque contingentia. — V. Quid circa primam rerum originem sensisse videntur antiquissimi philosophi Graecorum: quid Plato. — VI. Quaenam sit verior de Aristotelis opinione sententia in proposito. — VII. Corollaria ex utraque parte huius lectionis.

I. Quae hac lectione comprehendimus ad argumentum praecedentis referuntur. Nam ex dicendis priora quatuor ipsum Dogma creationis circumstant; sequentia vero historice congruunt: non quasi mea referat defendere vel accusare vetustiores philosophos; sed illuc intendo ut in comparatione antiquissimorum Materialistae recentiores in deteriora prolapsi agnoscantur, qui (si fieri possit) manum ori premant et conticescant.

Igitur postquam compertum fecerimus quid creatio sit, conceptu et re; pretium operae existimabitur in recensendis, modo nostro intelligendi, summis legibus iuxta quas divina potestas in principio temporis mundum de nihilo eduxit et in ordinem revinxit. Iam prima lex ea stetit: nullam praefuisse necessitatem, nullumque debitum, quod imponeretur divinae potentiae ut extra se alia produceret. Nam Deo convenit agere non per necessitatem naturae, sed per suam sapientiam; ita ut nec divinus intellectus neque divina voluntas simpliciter coarctetur ad determinatos effectus. Quare tam magna est virtus divina, quam magnus est Dominus, et sapientiae Eius non est numerus (Psalm. CXLVI, 5). Quod est idipsum ac dicere, non haberi penes divinam sapientiam numerum fixum, ita quod plura non possit facere; dum sibi statuit determinatos effectus, quos ordinate producit, iuxta illud: « Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti Domine ». (Sapient. XI, 21). Unde excluditur quorundam philosophorum positio dicentium, in quantum Deus seipsum intelligit, fluit ab Ipso de necessitate talis dispositio rerum; quasi non suo arbitrio limitet singula et universa disponat, sicut Fides catholica profitetur.

Consequitur quod in rerum productione, cui nihil praeexstiterat, quaque omnia primum sunt in esse constituta, nullum debitum praefuit divinae voluntati; sed extitit Deus nec re neque iure alteri adstrictus, per seipsum agens. Ac merito pertinet ad hanc supremi Numinis Potestatem, quod dicitur: « Quis prior dedit illi et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia » (Rom. XI, 85). « Quis ante dedit mihi ut reddam ei? Omnia, quae sub coelo sunt, mea sunt » (Iob. XLI, 2).

II. Praecessit quidem universalem rerum productionem et divina bonitas ut finis, qui primo ad creandum alliceret; ex quo dici solet: « Quia Deus bonus est, sumus » (Aug. De Verbis Ap. serm. 13). Scientia autem et voluntas Eius praecedunt, sicut ea quibus res in esse producuntur. Divinam bonitatem si absolute consideremus, nullum invenimus in creatione debitum, nec quoad aliud cui illa deberetur, nec alterius rei quae ad perfectionem divinae bonitatis requireretur; ideoque non fuit nisi debitum *condecentiae* et necessitas *exequendae* divinae dispositionis: in quantum non potuit esse quod Deus aliquid se facturum disposuerit intellectu et voluntate sua, quod postmodum Ipse non faciat. Igitur secundum comparationem ad Deum in prima rerum creatione fuit hoc tantummodo necessarium, ut nempe dispositio divina omnino impleretur.

III. Hoc supposito, factum est, ut in creaturis inveniretur prius et posterius non modo secundum esse, sed etiam secundum naturam. Ex hac autem diversitate constituitur quaedam debiti sive necessitatis ratio in posterioribus naturaliter ad ea quae sint priora: quae si secundum esse posterius se habeant, tunc importatur necessitas conditionalis; sin etiam praecedant secundum esse, est absoluta: v. g. quod positis causis, sequatur ut habeant actiones, per quas producant effectus. Atqui habitudo prioris et posterioris secundum naturam invenitur, vel universalitatis rerum ad quamlibet eius partem quae ad perfectionem requiratur universi, v. g. solem et aquam esse: vel ex una creatura ad aliam, v. g. ut si animalia et plantas Deus esse voluit, necessaria fuit temperies lucis et caloris: vel in unaquaque creatura ex suis partibus et proprietatibus et accidentibus, unde pendet quantum ad esse et perfectionem. Sicut supposito quod Deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit, ut animam et corpus in eo coniungeret, et sensus et alia huiusmodi adiuncta, tam intrinseca quam extrinseca, ei praestaret.

IV. Ex hac, quasi dicam, lege tertia constitutionis universi procedit quarta: quod in rebus creatis sit necessitas absoluta et non undequaque contingentia. Posset quidem alicui videri ex hoc quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt, omnia esse contingentia; cum soleant in rebus esse contingentes effectus, qui ex sua causa non de necessitate procedunt. — Sed sciendum est, quod rerum creatarum universitas potest considerari, vel prout sunt a primo principio, vel prout comparantur ad principia proxima. Atqui nihil prohibet aliquid esse absolute necessarium, non comparatum primo principio sed proximis. Ergo poterit haberi necessitas absoluta in rebus creatis. Imo ea oportet necessaria absolute esse, in quibus non sit potentia ad non esse, quae requirantur per divinam voluntatem ad hoc, quod sit in rebus diversitas ordinata, et quae prae ceteris rebus propinquiora sunt Deo et remotiora a non-esse. — Ista autem necessitas absoluta consideranda est diversimode ex diversis causis in rebus creatis. Nam ex principiis intrinsece constituentibus naturam est triplex. Primo per ordinem ad esse cuius sunt principia. Quia materia est ens in potentia, secundum se potest esse et non esse; ergo ratione materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt: v. g. animal. Forma vero secundum se est actus; et per eam res existunt. Ideo vel res sunt formae non in materia, et sic semper necessario sunt in virtute essendi; vel formae rerum sua perfectione adaequant totam poten-

tiam materiae ita, ut non remaneat in eis potentia ad aliam formam et ad aliud esse: vel forma non complet totam potentiam materiae, et tunc virtus essendi consequitur in eis victoriam formae supra materiam, ideoque a contrariis agentibus potest superari et corrumpi. Ergo in rebus est necessitas vel permanendi in esse, vel corruptionis. — Alio modo est necessitas in rebus ex principiis essentialibus per ordinem ad partes formae vel materiae, puta quoad differentias essentiales, et quoad plura elementa in mixtis, aut plura organa in animalibus etc. — Tertio est absoluta necessitas per ordinem principiorum essentialium ad proprietates consequentes materiam et formam.

Praeterea alia necessitas est in universo ratione *agentium*, vel quantum ad *ipsum agere*, vel etiam quantum ad ipsum effectum consequentem. Necessitas autem quantum ad ipsum agere est similis necessitati proprii accidentis ex principiis formalibus. Sicut enim alia accidentia ex necessitate principiorum essentialium procedunt, ita et actio ex necessitate formae, per quam agens est actu. Differenter tamen hoc accidit in actione immanente, quae necessaria sequitur ex hoc tantum, quod agens est in actu per suam formam, v. g. sentire et intelligere; et in actione transeunte: quia necessitas actionis sequitur ex forma quantum ad virtutem agendi, sed ipsa actio potest impediri ab extrinseco agente. — Necessitas autem, quae est a causa agente vel movente in effectu vel moto, non tantum dependet a causa agente, sed etiam a conditione ipsius moti et recipientis actionem agentis, cui vel nullo modo inest potentia ad recipiendum talis actionis effectum; vel est potentia impedita per contraria agentia vel contrarias dispositiones inhaerentes mobili. Oportet igitur ad hoc quod sequatur effectus, in passo potentiam haberi ad recipiendum, et in agente victoriam super illud, ut possit transmutare ad contrariam dispositionem. Et si quidem effectus consequens ex victoria agentis fuerit contrarius naturali dispositioni patientis; erit necessitas violentiae, sicut cum lapis proiicitur sursum: si vero non fuerit contrarius naturali dispositioni ipsius subiecti, non erit contra naturam neque violentus, sed ordinis naturalis. Ex praedictis igitur patet, quod necessitas, quae est in causa agente, vel est absoluta vel est ex suppositione dispositionis debitae agentis et patientis. — Denique ex causa finali sequitur in rebus necessitas dupliciter. Uno modo prout est primum in intentione agentis; quia agens in tantum agit, in quantum finem intendit, tam in naturalibus quam in voluntariis. In rebus autem naturalibus

intentio finis competit agenti secundum suam formam, per quam finis est sibi conveniens; unde oportet quod secundum virtutem formae tendat res naturalis in finem. In rebus autem voluntariis tantum voluntas inclinat ad agendum propter finem quem intendit. Alio modo est ex fine necessitas secundum quod est posterius in esse, et haec necessitas non est absoluta, sed conditionata. Dupliciter ergo etiam ratione finis necessitas in rebus invenitur, et non undequaque contingentia.

V. De opinione philosophorum circa creationem, dicendum est quod vetustiores Platone supposuerint materiam improductam, vel potius quod non consideraverint speculationibus suis primam originem, at solum transmutationes particulares. Ceterum aliud est eos nescisse omnino, aliud negasse, et aliud non posuisse in philosophando. Ego sentio notionem confusam habuisse et quod mundi substantia a se, infecta ac divina esse nequeat, et quod sui esse primam causam a Deo repeteret: multo probabilius hoc asseritur, quia primi philosophi graeci post orientales acceperant ex vulgari universalique suasione, id est traditione humani generis (licet corrupta), de origine mundi. Certum est quod prima aetas philosophiae graecae processit methodo physico in schola Thaletis, et Mathematica penes Pythagoram; ideoque non sunt illi veteres incusandi de negata productione materiae a summo Deo; quem certe admittebant.

In secunda aetate praestitit schola Socratica, ubi Plato introduxit ideas effectas a Bono summo, et multo magis reputatur admisisse mundi substantiam productam fuisse. Atticus Platonicus apud Aeneam Gazaeum (Bibl. Graecol. t. 1, p. 402) Platonem refert: « Mundum hunc putasse non ingenitum esse, neque sempiternum; sed a potentiore et perfectiore, qui antiquissimus est et intelligibilis Deus, esse factum. Quippe cum adspectabilis et tactilis sit atque omnino corporeus, fieri non potuisse ut esset ingenitus. Nam quorum substantia ope alterius indiget ut existat, quî fieri possit, ut non illa et esse facta confiteamur, et ab eo conservari, qui fecerit? Quare et ridiculum putabat asserere mundum infectum et incorruptibilem. Hanc fuisse Platonis mentem ut creationi assentiretur, D. Augustinus (de C. D. X, 31) et Boëtius (inter Beatos modo nuncupandus) in postremo libro de Consolatione, existimavere.

VI. De mente Aristotelis circa primam originem rerum seu creationem, prouti est productio entis ex nihilo, S. Thomas sic

interpretatur in L. VIII Physic. l. 2. Postquam exposuerat Aristotelem arguentem quod omne fieri et moveri praesupponat subiectum, refert: « Ex hac autem Aristotelis probatione Averroës occasionem suscepit loquendi contra id quod secundum fidem de creatione tenemus. Sed si quis recte consideret, ex simili causa ipse (Averroës) deceptus fuit, ex qua causa nos deceptos arbitratur; scilicet ex consideratione particularium entium. Manifestum est enim quod potentia activa particularis praesupponit materiam quam agens universalius operatur; sicut artifex utitur materia quam natura facit. Ex hoc ergo quod omne particulare agens praesupponit materiam quam non agit; non oportet opinari quod primum agens universale, quod est activum totius entis, aliquid praesupponat quasi non creatum ab ipso. Neque hoc etiam est secundum intentionem Aristotelis: probat enim in II. Metaph. quod id quod est maxime verum et maxime ens, est causa essendi omnibus existentibus: unde hoc ipsum esse in potentia, quod habet materia prima, sequitur derivatum esse a primo essendi principio quod est maxime ens: non igitur necesse est praesupponi aliquid eius actioni quod non sit ab eo productum. Et quia omnis motus indiget subiecto, ut hic Aristoteles probat, et rei veritas habet, sequitur quod productio universalis entis a Deo non sit motus nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio. Et sic *fieri* dicitur aequivoce in universali rerum productione et in aliis productionibus. Licet ergo intelligamus rerum productionem a Deo esse ab aeterno, sicut Aristoteles posuit et plures Platonicorum; non est necessarium, immo impossibile quod huic universali productioni aliquod subiectum non productum praeintelligatur... Patet ergo quod hoc quod Aristoteles hic probat, quod omnis motus indiget subiecto mobili, non est contra sententiam nostrae fidei... Similiter quod dicit quod aliquid dicitur fieri ex opposito per accidens et ex subiecto per se, veritatem habet in particularibus factionibus secundum quas fit hoc aut illud ens; non autem habet veritatem in universa entis productione. Quod patet ex hoc quod Philosophus dicit in 1. Physic. quod si fiat animal, oportet quod fiat ex non animali. Sic ergo si fiat aliquod particulare ens, non fit ex omnino non ente: sed si fit totum ens, quod est fieri ens in quantum est ens, oportet quod fiat ex penitus non ente. Quod etiam introducit de antiquis philosophorum opinionibus, efficaciam non habet, quia antiqui naturales non poterant pervenire ad causam primam totius esse... Postremo vero, ut Plato et Aristoteles, *pervenerunt ad cognoscendum*

principium totius esse ». Praeterea idem S. Doctor (II. Sent. D. I, q. I, a. 5) distinguit in quo Aristoteles a fidei veritate defecerit: « Ad neutram partem quaestionis, an mundus sit aeternus, sunt demonstrationes; sed probabiles vel sophisticae rationes ad utrumque. Et hoc significant verba Philosophi dicentis (I. Top. 7) quod sunt quaedam problemata de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit aeternus: unde de hoc ipse demonstrare numquam intendit, quod patet ex suo modo procedendi; quia ubicumque hanc quaestionem pertractat, semper adiungit aliquam persuasionem vel ex opinione plurium vel approbatione rationum, quod nullo modo ad demonstrationem pertinet ». Ac ipse S. D. supra (a. 2. c.) recensuerat quod « si haec duo sufficiant ad rationem creationis (nempe primum, quod nihil praesupponatur in re quae creari dicitur; secundum, ut in re quae creari dicitur prius sit non esse quam esse, non quidem prioritate temporis, sed prioritate naturae); sic creatio potest demonstrari, et sic philosophi creationem posuerunt. Si autem accipiamus tertium oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse, quam esse habeat, ut dicatur esse ex nihilo, quia est tempore post nihil; sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophis conceditur, sed per fidem supponitur. Hisce stantibus, admiror quam praecipites, Vasquez (Disp. 81, c. 1), Ariminensis et plerique in hunc diem tribuant Aristoteli, quod vehementer inclinaverit in errorem, ut putaret Deum agere per naturam quatenus est et non quatenus intellecta vult esse: intelligentias, elementa et materiam, adeo aeterna haec ut non a Deo facta sed ingenita extiterint.

VII. Dicendum est ergo deteriores esse haereticos et recentes philosophos illis veteribus, quorum omissione aut negatione temporalis creationis abutuntur ad pervicaciter negandam ipsam creationem ex nihilo a Deo; quique tam stupide materiam praedicant simpliciter aeternam.

Ex hac doctrina duo reliqua corollaria eruuntur. Primum respicit falsam positionem illorum qui dicebant nihil posse certo cognosci ob defectum necessitatis in rebus. — Aliud est, quod cum quaeritur alicuius rei vel facti ratio, incongrue statim adduceretur Dei voluntas, cum sint causae proximae ac particulares investigandae, quas explicare intendunt, pro diversitate obiectorum, speciales scientiae. — Sed et verissimum est quod nec causis materialibus tantum insisti debeat, nec a scientiis removenda est summa ac prima et virtute immediatissima singulis ratio, quae effectrix exemplaris et finalis est, Deus.

LECTIO V.

DE RERUM CONDITARUM A DEO DISTINCTIONE.

Argumentum. I. Removentur pleraeque falsae hypotheses inductae a philosophis vel haereticis ad explicandum ex prima ratione diversitatem in rebus. II. Prima diversitatis ratio a summa ipsius rerum Opificis intentione repetenda est. — III. Diversitas formarum essentialium prima omnium aliarum est orta a Deo intendente suae bonitatis similitudinem exprimere. — IV. Quomodo ex hac prima omnes diversitates consequantur.

I. Quatuor modis (ex Alcuino refert Magister Sententiarum II, 12) operatur Deus. *Primo* in verbo, omnia disponendo: *secundo* de nihilo creando: *tertio* varias distinxit creaturas: *quarto* ex primordialibus principiis oriuntur naturae et reformantur ne pereant. Igitur brevi et generali consideratione agatur modo circa rerum distinctionem a Deo, expeditis conclusionibus quae ad rerum productionem pertinent. Prima, inquam, ratio quaeritur, sub qua plures tum efficientes tum intrinsecae secundum genera et species comprehenduntur.—Excludenda prorsus est opinio veterum et recentium Materialistarum ponentium, ex materia tantummodo repeti primam rerum distinctionem, sive dicant diversitatem prodire ex eo quod infinita principia materialia, differentia figuris, positione et ordine, fortuito concurrerint; sive opinentur, idipsum contigisse per modum successivae evolutionis. Nam isti videntur accipere causam particularem, et praeter intentionem primi agentis; cum debeat explorari causa omnium princeps et per se intendens diversitatem rerum earumque ordinem, ex qua consequenter processerit etiam diversitas materiae et differentia motuum. — Iisdem fere momentis altera positio, refellitur, quae rerum distinctionem vertit in contrarietatem primorum agentium. Contra quos praecipue venit, quod agentia plura sive aequalia per se dari nequeunt, nisi ex prima omnium causa fuerint instituta, sine cuius influxu nec quidpiam agunt. Multo absurdius est quod Marcion et Manetes olim praesumpsere, a malo productam fuisse materiam et differentiam in rebus; cum de ratione mali sit non esse, et deficientia, nec non id contingere per accidens in quocunque subiecto. Quare neque a secundis agentibus processit prima distinctionis rerum causa, quasi singulae causae determinatos effectus habeant, et tota rerum diversitas ex concursu omnium causarum procedat. Satis est ut in mentem redeat, tum quod

nulla causa secunda sit creandi capax, tum quod universalis distinctio rerum unam et communissimam causam et intentionem requirit. Ad excludendos huiusmodi similesque errores manifeste fidei documenta habentur, cum a principio Genesis dicatur, non modo, quod Deus in principio creavit, sed etiam successione quadam dierum diviserit, distinxerit, ornaverit et omnia uno ordine continuerit; quando vidit cuncta quae fecerat, et erant valde bona.

II. Prima igitur distinctionis rerum causa exinde sumitur (C. G. L. II, c. 45, et L. III, c. 97) quia potest considerari 1. intentio agentis, 2. vis activa, 3. exemplaritas, 4. ipsi effectus, qui cum sint bona finita, melius est esse numero plures et specie, 5. modus procedendi secundum conceptionem intellectus, 6. formale bonum optimum in rebus quod est *ordo*. Totidem rationes exiliunt, concludendae multitudinis secundum diversitatem in rebus. Nam omne agens intendit suam similitudinem in effectum inducere, secundum quod effectus capere potest; et tanto hoc agit perfectius, quanto ipsum agens perfectius est: sicut e. g. quanto est aliquis melior artifex, tanto formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est agens perfectissimum propter suam bonitatem; non hoc modo quod aliquid sibi per ea, quae fiunt, accrescat; sed ut similitudo suae bonitatis, in quantum possibile est, imprimatur in rebus. Ad Eum igitur pertinebat inducere similitudinem in rebus creatis perfectissime, quantum naturae creatae convenit. Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatae secundum unam solam speciem: quia, cum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter; et nulla creatura potest esse Deo aequalis, cum sit determinata in se et finita. Oportuit igitur esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum. — Accedit secundo, quod sicut ea, quae fiunt ex materia, sunt in potentia materiae passiva; ita quae fiunt ab agente, oportet esse in potentia activa agentis. Non autem potentia passiva materiae perfecte reduceretur in actum, si ex materia fieret unum tantum eorum, ad quae materia est in potentia. Ergo si aliquod agens, cuius potentia est ad plures effectus, faceret unum illorum tantum; potentia eius non ita complete reduceretur in actum sicut cum facit plura quae sic consequuntur similitudinem agentis. Ergo non esset perfecta Dei similitudo in universo, si unus tantum gradus omnium entium subsisteret. Propter hoc igitur est distinctio in rebus creatis, ut perfectius Dei similitudinem

consequantur per multa quam per unum. — Tertio, idipsum concluditur, quia quanto aliquid in pluribus est Deo simile, tanto perfectius ad Eius similitudinem accedit. In Deo autem est bonitas et diffusio bonitatis in alia. Perfectius igitur accedit res creata ad Dei similitudinem, si non solum bona est, sed etiam ad bonitatem aliorum agere potest. Atqui non posset creatura ad bonitatem alterius agere, nisi esset in rebus creatis pluralitas et inaequalitas. Oportuit igitur, ut in creaturis esset perfecta Dei imitatio, quod diversi gradus in creaturis invenirentur. — Quarto, plura bona uno bono finito sunt meliora. Atqui omnis creaturae bonitas deficiens est ab infinita Dei bonitate, ac finita in se. Perfectius est igitur universum creaturarum, si sunt plures, quam si esset unus tantum gradus rerum. Cum ergo competat summo Bono facere quod melius est, conveniens fuit, ut plures faceret creaturarum gradus.— Quintum habeat locum ratio, quae vel sola ad conclusionem firmandam sufficeret: nempe ex modo procedendi res a Deo: nam est secundum intellectum. Si itaque experimur, non dico a sapiente artifice, verum etiam a rudi ob proprium intelligibiliter agendi morem, plura atque omnino diversa formari; quid erit de Deo agente per intellectum et infinita sapientia reputandum? — Denique talis et tanta diversitas graduum convenienter instituta fuit, non modo accidentaliter, sed etiam essentialiter; ut specierum formalis multitudo aptius referret exemplaria divini intellectus; et sic, quod est optimum et summa plurium perfectio, ordo immutabilis semel constitutus, perpetuo maneret. Quare Deus a principio volens proferre suum conceptum, se gessit ut homo, qui, cum mentis suae ideam uno vocali verbo videt sufficienter comprehendi et in alios transvehi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis conceptionem.

III. Res autem per hoc diversae sunt, quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex fine sumitur prima ratio diversitatis formarum in rebus. Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis. Forma enim est principium intrinsecum, determinans et perficiens, quo res habet esse. Atqui quaelibet res accedit ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex, secundum quod habet esse. Ergo oportet quod forma uniuscuiusque nihil aliud sit quam divina similitudo participata in eo: unde convenienter Aristoteles, de forma loquens, dicit quod est divinum quoddam et appetibile. Atqui similitudo ad unum simplex considerata diversificari non potest nisi secundum quod magis et minus

similitudo est propinqua vel remota. Ergo diversitas naturarum in creaturis primum constituta est ex eo quod una magis quam altera accedit in similitudinem Dei, et sic una perfectior existit quam alia. Exinde verum apparet, ratione potissima, quod definitiones (per quas naturae rerum et formae designantur) soleant conferri numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis; ex quo datur intelligi, formarum diversitatem diversum gradum perfectionis requirere et secumducere, prouti evidenter apparet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri. Nam supra inanimata corporea inveniet plantas, et super has irrationabilia animalia, et super haec intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem, secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, ita ut suprema inferioris generis videantur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis. Hoc autem est opus divinae sapientiae (ut dicit Dionysius) quae coniungit fines primorum principiis secundorum.

IV. Eadem doctrina proponitur etiam hoc modo, atque in ampliora producitur. Ex fine, quem Deus intendit, res diversificantur secundum esse ab Eo et inter se; in quantum Ipse est suum esse subsistens, et alia non poterant constitui, nisi in quantum *esse* participatione haberent: et secundum hanc participationem in *esse* fit diversa assimilatio in rebus ad Deum. At multiplex et diversa assimilatio nequit haberi nisi inquantum multiplex et diversa sit ratio fundans similitudinem: haec autem est forma uniuscuiusque rei. Ergo pro diversitate rerum in esse oportuit diversificari formas. Atqui similitudo respectu unius et eiusdem nequit multiplicari differenter nisi secundum quod unum prae alio accedit ad ipsum. Ergo oportuit ita diversificari formas, quod secundum unam magis quam secundum alteram res accederent vel recederent a Deo. Atqui secundum quod recedunt vel accedunt ad Deum res, sunt minus aut magis perfectae. Ergo oportuit diversitatem haberi perfectionis in rebus pro diversitate formarum. Atqui perfectio est secundnm rationem actus, et receditur a perfectione ob potentialitatem. Ergo eatenus diversae sunt formae rerum, in quantum una plus habet actualitatis et minus de potentialitate. — Consequitur: 1. diversitatem primam in rebus esse essentialem: 2. formas esse aliquid divinum et appetibile: 3. multiplicari et differre ad instar numerorum; quod confirmatur auctoritate Aristotelis, assimilantis definitiones, per quas naturae rerum et formae assignantur, numeris, in quibus species variantur per

additionem vel subtractionem unitatis; ac fit evidens, speculanti naturas rerum, inductione: 4. suprema inferiorum esse propinquissima infimis superiorum; ut dicit Dionysius: « Quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum »: 5. impossibile esse, dari rem duplicis speciei, aut unam manentem actu, pertransire de una specie ad alteram: 6. res differre oppositis differentiis, ita ut una sit perfectior altera sub eodem genere. Ex hac tamen doctrina, quae tam congrua est fidei, absurde aliquis deduceret talem continuitatem in rebus, ut una aliqua natura possit simul habere differentias duarum specierum; aut quod natura unius speciei possit aliquando, in se manens, suscipere differentiam sive propriam rationem constitutivam alterius speciei. Hoc foret idem ac dicere, quod unum esse possit duplicari in eadem substantia, aut quod rerum diversitas non sit nisi per accidens.

Ex diversitate autem formarum et specierum sequitur operationum differentia. Nam unumquodque agit secundum quod est actu per formam. Oportet ergo quod, si sint diversae formae, res habeant diversas operationes. Quia vero per propriam actionem res quaelibet ad proprium finem pertingit, necesse est, et proprios fines diversificari in rebus, quamvis sit finis ultimus omnibus communis.

Diversae operationes fiunt vel in quantum una sit permanens in agente et altera sit transiens; praeterea in quantum operatio procedat ab aliquo secundum principia influentia ad operandum; et secundum numerositatem, ita nempe quod in una re sint plures operationes vel pauciores per comparationem ad idem operatum sive terminum. Quare diversitas propriorum finium correspondet diversitati formarum et operationum, in quantum res operatione sua pertingat ad completam perfectionem vel particulatam. Quapropter diversitas in hoc intelligitur, quod res quaedam paucis motibus finem particularem sive perfectionem sibi comparant; alia res nobilior multis operationibus obtinet perfectionem completam; supra quam alia res est et alia quae usque adeo paucioribus motibus perfectam et absolutam perfectionem, tamquam suum proprium finem, sibi vindicet.

Sequitur etiam ex diversitate formarum diversa habitudo materiae ad res. Cum enim formae diversae sint secundum quod quaedam sunt aliis perfectiores, sunt inter eas aliquae in tantum perfectae, quod sunt per se subsistentes et completae, ad nihil indigentes materiae fulcimento; quaedam vero per se perfecte subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt: unde illud quod

subsistit, non est forma tantum nec materia tantum, sed compositum ex utroque. Non autem possent materia et forma ad aliquid unum constituendum convenire, nisi esset aliqua proportio inter ea. Atqui proportionata ea sunt, quae diversis formis tamquam diversae materiae respondent. Ergo necesse est, ut quaedam forma requirat materiam simplicem, et quaedam compositam; et secundum diversas formas, diversam partium compositionem oportet esse congruentem ad speciem et ad operationem formae. — Atqui ex diversa habitudine ad materiam sequitur diversitas agentium et patientium, quia unumquodque agit ratione formae, et patitur ac movetur ratione materiae. Ergo oportet, quod illa, quorum formae sunt perfectiores et minus materiales, agant in illa quae sunt magis materialia et quorum formae sunt imperfectiores: imo oportet, quod ea, quae sunt formae imperfectioris et magis materialia, inserviant instrumentaliter illis naturis quae sunt perfectiores: et in unoquoque perfectiori subiecto idipsum fit, nempe quod agat secundum nobiliorem rationem suipsius et secundum ignobiliores patiatur. — Nam ex diversitate formarum et materiarum et agentium sequitur diversitas proprietatum et accidentium; quia substantia est causa accidentis, et secundum quod in una eademque natura comprehenditur amplior perfectio, sequitur quod habeat sibi propriam altiorem proprietatem et diversa accidentia. E converso ex agentibus diversis diversae impressiones in patientibus fiunt, et sic secundum diversa agentia sunt diversa accidentia quae imprimuntur.

Quae hucusque sunt explorata, compendio unius sententiae comprehenduntur: « Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti, Domine » (Sess. 11, 21.); ut per mensuram, quantitatem sive modum aut gradum perfectionis uniuscuiusque rei intelligamus; per numerum, diversitatem et pulchritudinem specierum consequentem ex diversis perfectionum gradibus; per adiectum pondus vero, inclinationes diversas ad proprios fines et operationes et ad propria agentia et accidentia, quae sequuntur distinctionem specierum. — Totam hanc distributionem a celsitudine contemplationis prospexisse videtur ille tyracides, qui divino spiritu repletus (Eccli. XVI, 26-31) postquam auditores excitaverit ad scrutandas virtutes quas Deus in opera sua ab initio effuderat, prosequitur: « In iudicio Dei opera eius ab initio et ab institutione operum distinxit partes illorum et initia illorum in gentibus suis ». Iam tria in veritate scienda praemittit. Primo quidem indicat rationem extrinsecus manentem penes Deum, qua opus universum distinctiones subierit,

nempe *iudicium Dei*. Nam *iudicare* significat practicam notitiam artificis in praeformando, et imperitantis in distribuendo quid cuique subditorum conveniat de eo quod in commune bonum conferri velit. Id in praesentiarum non est aliud, quam natura singularum rerum et esse actualis existentiae. Secundo determinat ex quo primum tempore distinctio et pulchritudo tot rerum fuerit constituta: *ab initio,* videlicet ex parte principii materialis sive potentialis; et ab *istitutione ipsorum operum,* id est a prima formatione rerum in esse, ut significet nullo durationis spatio praefuisse res, quin essent constabilitae secundum differentias specierum substantiales. Deinde tres distinctionum gradus recenset, cum ait distinxisse Deum *partes illorum* et *initia eorum in gentibus suis:* id est secundum genera et species: et *ornavit* in *aeternum opera illorum;* seu dedit vim operandi quam singula numquam essent amissurae quoad esse perseverarent. Innuuntur ergo diversae essentiae, materiae partes ut formis suscipiendis disponantur, diversaeque proprietates cum ad agendum, tum ad patiendum, quae cuncta pro singulis communi vinculo continentur. Ne autem ex tam multiplici rerum discrepantia suspicemur discordiam aut aliquod detrimentum iis profecturum; immediate addit, ex finium compositione mutuaque utilitate, quod *unusquisque proximum sibi non angustiabit usque in aeternum*. Et si admodum statutae leges per naturalem impressionem non sufficerent pro servanda unitate et pulchritudine resultantis harmoniae, replicat considerandum, omnia substare nutui divinae potentiae singuiis bona commetientis: *post haec Deus in terram aspexit* et *implevit illam bonis suis*.

LECTIO VI.

DE CREATURAE CORPORALIS ORIGINE, DISTINCTIONE ET ORNATU.

Argumentum. I. Quid excogitari permittatur, incolumi fide catholica, circa sex dierum creationis discretionem. — II. Tria veluti momenta sex dierum optime praefiguntur. Creationis opus. — III. Opus Distinctionis. — IV. Ornatus. — V. Decuit quamplurimum ut substantiae intellectuales non modo compositae anima spirituali et corpore in unam substantiam sensitivo-rationalem, sed etiam separatae secundum operationem et esse a materia, crearentur. — VI. Sabbatum Dei, completo Creationis opere.

I. Sicut ad rationem creationis pertinet, ut in re quae creari dicitur, prius sit non-esse quam esse, non quidem prioritate temporis, sed naturae; ita distinctioni rerum creatarum opus est diversificari secundum quod prius aut posterius ad Dei imitationem accedant: at non fuit necessarium, quod a principio una res etiam tempore ante aliam fieret. Duplex enim opinio est: una S. Augustini quod rerum distinctio totumque universum uno temporis momento contigerit, ac dies discriminentur ratione tantum: altera, modo communissima, sententia fert, distinctis temporum spatiis diversitatem fuisse completam.

In hoc argumento ponderanda est S. Doctoris admonitio (q. 68, a. 1): « In huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturae inconcussa teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat; ut si certa ratione constiterit, hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id nihilominus asserere praesumat; ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur ».

II. Solent communi sensu Doctorum tria opera productionis commemorari. Scil. *opus creationis,* cum dicitur: « In principio creavit Deus coelum et terram » (Genes. I, 1-2.): *opus distinctionis,* cum dicitur: « Divisit lucem a tenebris, et aquas quae erant supra firmamentum ab aquis quae sunt sub firmamento... Congregentur quae sub coelo sunt, in locum suum » etc. (vv. 3-10): et *opus ornatus,* cum dicitur: « Fiant luminaria... Et creavit Deus hominem » etc. (v. 11-27): postea indicatur ordinatio omnium factorum in commune bonum, unde, quae in seipsis erant bona,

constituta sunt valde bona, i. e. optima. Nam ex omnibus creaturis constituitur universum, sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus: primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum: secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum et pulmo propter cor: tertio sunt omnes partes maxime propter totius perfectionem, sicut est materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta, ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum actum et perfectionem; secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae, quae sunt infra hominem, sunt propter hominem, singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi; ulterius totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei: quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant, ut proprium finem, Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando.

Licet ordine intentionis praecedat id quod est nobilius et formalius, executione tamen est e converso. Igitur certum est, a Deo prius de nihilo productum esse id, quod in toto corporali universo se habet materiale et informe. At si informis materia accipiatur quae caret omni forma, sic impossibile est dicere, quod tempore praecesserit vel formationem ipsius vel distinctionem. Nam praecessisse materiam creationis actu sine forma, est dicere ens actu sine actu, quod apertissimam implicat contradictionem. Nec potest dici, quod habuit aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formae diversae; quibus distingueretur: id ferme opinionem reduceret antiquorum naturalium, qui posuerant materiam primam esse aliquod corpus in actu: quae puerilis philosophiae tentamina, recentiores ut magnum quid amplectuntur. Ex quo sequebatur, quod fieri non esset nisi alterari; quia cum illa forma praecedens daret esse actu in genere substantiae, et faceret esse hoc aliquid subsistens, consequens erat, quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formae accidentalis; et sic sequentes formae essent accidentia, secundum quae non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere, quod materia prima neque fuit creata omnino

sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis; ita ut dicatur informis praecessisse durationis spatio formationem, i. e. formositatem et decorem qui nunc apparet in corporea creatura ex his, quae facta dicuntur sequentibus diebus. Haec animadversio militat contra hypotesim Carthesii, eorumque recentium, qui fidentes systemati mechanico aut dynamico, Cosmogoniam explicandam assumunt: ideoque non sine multa cautela illorum placitis (quae non demonstrata sed mere sunt probabilia) theologus assentiatur.

III. Itaque ante opus distinctionis, Scriptura iam de multiplicibus mentionem facit. Primo quidem « coeli et terrae » (v. 1), in quo ostenditur etiam distinctio secundum materiam. Secunda indicatur « terrae et aquae »: « terra autem erat... super aquas » (v. 2). Tertia distinctio « aeris diaphani et adhuc tenebrosi super aquas »: « Et tenebrae erant super faciem abyssi ». Ubi Spiritus Domini superferri dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiae, quam vult formare. — Triplex vero formalitas deerat, propter quod corporalis creatura dicebatur informis. Deerat enim a toto corpore diaphano pulchritudo lucis. Deerat terrae duplex pulchritudo: una quam habet ex hoc quod est aquis discooperta; et dicitur quod « terra erat inanis » sive invisibilis, quia corporali adspectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes: alia vero, quam habet ex hoc quod est ornata herbis et plantis; et ideo dicitur quod erat « vacua », seu incomposita, i. e. non ornata (secundum LXX Interpret.) — Evidens est autem, quod ubicumque referatur Deum dixisse aut vocasse, intelligitur quod dedit naturam vel proprietatem, ut sic vocari possit.

Quare necessarium fuit, ut uniformitas tenebrarum primo removeretur per lucis productionem: primum, quia lux est qualitas nobilissima corporalis substantiae. Nam lux non est quidem corpus aliquod neque forma substantialis, quia conditiones corporis et substantialis formae eidem intrinsece repugnant: et quia est accidens in aëre, habet esse naturale producens effectus in natura; ideo est qualitas activa, consequens formam substantialem solis vel cuiuscunque alterius corporis a se lucentis, habens diversos effectus: sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis. — Secundo, id fieri ob communitatem lucis debuit. Omnia enim corpora communicant in eâ; vel ex naturae principiis lucentia, vel disposita naturali propensione ad altiora illa et grandiora longissime, ut luce vestiantur discriminata coloribus. Cum ergo a

communioribus in plurium et diversorum opus procedi debeat; oportuit divinae sapientiae ordinem ita manifestari, ut inter opera distinctionis, lux tamquam primi corporis forma et tamquam aliis communior produceretur, per quam cuncta fierent visibilia, et cuius praesentia dies constitueretur. — Dies autem est per solam intentionem aëris, absque ulla transmutatione materiae ad susceptionem formae substantialis, nec ad inchoationem aliquam formae. Cum igitur subiectum nequeat ullo instanti fixam continere formam ad quam per se non disponatur secundum esse; lux in aëre non manet, nisi ad praesentiam agentis. — At lux illa fuit lux solis, quia adhuc erat informis quantum ad specialem et determinatam virtutem pro particularibus effectibus, quae postea ipsi data est, et quantum ad alios diversos motus pro diversitate dierum ad invicem, et mensium et annorum. Et sic in productione huius lucis distincta est lux a tenebris quantum ad tria. Primo, quantum ad causam, scil. quantum ad hoc quod in substantia solis erat causa luminis, in opacitate autem terrae causa tenebrarum: secundo, quantum ad locum duplicis hemispherii, et tertio, quantum ad diversas partes temporis in eodem loco.

Secunda die factum est firmamentum, i. e. spatium aëris, in quo nubes condensantur; et propter hanc spissitudinem congrue appellatur firmamentum. Unde divisit aquas ab aquis, in quantum supra firmamentum sunt aquae vaporabiliter resolutae et elevatae, ex quibus pluviae generantur.

In tertia die referuntur congregationes aquarum, vel quia terra aliquas partes concavas praebuerit, quibus confluentes aquae reciperentur; vel ob actionem solis desiccantem terram et elevantem vapores, et principaliter ex potestate divina. Tunc autem potuit removeri utraque informitas terrae, quia apparuit arida, et quia protulit herbam virentem. Sed antequam oriretur super terram herba et omne lignum, facta sunt causaliter: quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter, infundens terrae virtutem et semina, ex quibus postea vegetalia in speciebus suis perficiuntur.

IV. His praehabitis quoad Distinctionem creaturae corporalis, sequitur de opere *Ornatus*. — In recapitulatione divinorum operum Scriptura sic dicit (Genes. II, 1.): « Igitur perfecti sunt coeli et terra et omnis ornatus eorum »; in quibus verbis triplex opus intelligi potest: scil. opus *creationis*, per quod coelum et terra producta leguntur. Opus *distinctionis* innuitur per quod coelum et

terra sunt perfecta quantum ad convenientem decorem et ordinem; et his duobus operibus additur *ornatus*, differens a perfectione; ita ut perfectio ad ea pertinere videatur, quae sunt intrinseca, ornatus vero ad ea quae sunt in coelo et terra distincta: sicut e. g. homo perficitur per proprias partes et formas, ornatur autem per vestimenta vel aliquid huiusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem quo ab invicem separantur; et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quae habent motum per coeli spatia et in terra. Cum igitur tria primum creata dicantur, scil. coelum, aqua et terra; postquam tribus succedentibus temporibus facta erat distinctio, opus fuit ut trium aliorum temporum successu producerentur luminaria ad ornatum coeli, aves et pisces ad ornatum aëris et aquae, demum animalia quae habent motum in terra ad ornatum ipsius. — Ubi notandum est, quod creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei. Praecipue autem considerari oportet in singulis, quia facta sunt ad utilitatem hominum. Ministerium praebent luminaria hominibus propter tria. Primo quantum ad visum, qui est directivus in operibus et maxime utilis ad cognoscendas res. Secundo quantum ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur, quae non essent, si semper maneret aestas et hiems. Tertio, quantum ad opportunitatem negotiorum et operum, in quantum ex luminaribus accipitur significatio temporum quae sunt apta diversis negotiis. Ideoque specialis mentio fit lunae, quae, licet sit minimum quasi inter luminaria, principalior tamen causa est multiplicis utilitatis, e. g. quoad illuminationem noctis et vegetalium culturam.

Corpora cuncta, quae per diversas partes spatii universi moventur, quadam vi uniformi et permanenti sunt praedita, ut unus ordo in omnibus servetur: quam motus virtutem, ad instar inclinationis naturalis, indidit illis eodem actu quo eadem creavit Deus, quaeque solet appellari gravitas universalis, et videtur communis et proportionalis materiae in quacunque substantia corporea. — Disputatum est an sit una materia omnium corporalium. Plato quidem et omnes philosophi ante Aristotelem posuerunt omnia corpora esse de natura elementorum quae penes nos experimur, ut puta oxygenium, ferrum, aurum etc.: et ad hanc hypothesim conspirant quique moderni, qui rerum naturalium phoenomena ex-

periuntur; quam vero Aristoteles respuit per motus naturales corporum. Si namque diversi probarentur motus illorum ab his, quoniam actus naturalis indicat certo signo diversam propriam potentiam, demonstratio vera pro secunda opinione staret, cui fere omnes Doctores inclinavere, quin tamen pro certissimo existimaverint. Profecto nunc pleraeque analogiae agnoscuntur inter superiora et infera corpora, attractionis universalis, lucis et colorum, affinitatum etc., ita ut probabilior videatur sententia a Deo primum ex nihilo unam veluti immensae incompositaeque magnitudinis substantiam corpoream eductam, impressa vi motuque in seipsam circulari. Cum tamen ex summi agentis intentione iam disposita esset rudis indigestaque moles ut in plura solveretur, contigit ut multiplicata corpora ex primaevo motu circumducerentur proportionaliter in Helissium orbes iuxta consecutas leges ex vi attractionis universae, ac veluti si cierentur virtute composita ex duabus, quas centrifugam et centripetam vocant. Hae sunt leges, quae a Keplero inventore, nomen habent, et optime consonant doctrinis metaphysicis systemati Aristoteleo fultis. Qui vero ab hac speculandi ratione abhorrent, illas explicare super mathematicos calculos frustra conantur et in usque adeo leviores imaginationes (ne dicam ridiculas) compelluntur. Non modo theologis sed et antiquis philosophis ius et officium est, ne in sola materiali causa sistant, sed formales et finales ob oculos ponant: et cum ad originem mundi corporalis explorandam ingenia contendunt, non casu factum sed a sapientissimo Deo O. M. evocatum ex nihilo et compositum fuisse, non praetermittant. Sed ista ulterius prosequi, praesentis lucubrationis confinia transgreditur.

Successit opus aliud, quo produxerunt aquae et aëra reptile animae viventis et volatile super terram, vel potentialiter, vel actualiter. Nam in naturali generatione animalium principium activum est virtus formativa; materiale autem principium est aliquod elementum vel elementatum. In prima autem rerum institutione principium activum fuit Verbum Dei, quod de materia produxit animalia. Non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, sed quia hoc ipsum, quod ex materia aliqua et virtute intima possunt produci, est ex *virtute primitus elementis data*. Quapropter non mirum est, quod pleraeque species animalium, a principio institutae, amplius non sint, et nunc aliae diversaeque species habeantur.

Denique producta sunt animalia super terras. Ubi notetur diversus gradus vitae qui in diversis viventibus invenitur. Plantae

enim habent imperfectissimam vitam et occultam, unde in earum productione nulla mentio fit de vita, sed solum de generatione, cui deserviunt nutritiva et augmentativa. Inter animalia vero perfectiora sunt (communiter loquendo) terrestria avibus et piscibus, propter distinctionem membrorum et perfectionem generationis. Ideo Scriptura pisces vocat reptile animae viventis; sed terrena animalia vocat animam viventem, propter perfectionem vitae; quasi sint animae dominantes corporibus. Perfectissimus autem gradus vitae est in homine, et ideo vitam hominis non dicit produci a terra vel aqua, sicut ceterorum animalium, sed a Deo creari. (Cfr. Pianciani, La Cosmogonia comparata colla Genesi).

V. Eadem existente causa diversitatis in rebus, ostenditur etiam quod ex divina dispositione, perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimum assignante, consequens fuit, creaturas intellectuales fieri, in summo rerum vertice constitutas. Nam ut universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium, in quantum sui principii similitudinem gerant. Atqui Deus est intelligentis naturae — et intellectualis operationis in seipso — agens per intellectum bonitatem in aliis — continens formas rerum intelligibiliter — participabilis per similitudines in essendo et cognoscendo — et omnia continens unite ac simpliciter. Ergo ad perfectionem universi opus fuit, ut constituerentur creaturae, quae non modo esse et naturam quamcunque, sed intellectivam haberent — capaces obtinere perfectionem tum primam in esse et natura, tum quoque perfectionem secundam operationis, qua ad Deum redirent — operantes intellectu ac voluntate — recipientes formam a Deo secundum eundem modum quo est in agente — participantes bonitatem divinam per similitudines in natura et cognitione — ita ut alias creaturas in seipsis simplici modo comprehendant (C. Gent. II, c. 46).

Praeterea concludendum est, haberi substantias intellectuales omnino separatas a corpore, et nobiliores anima humana. Nam possumus considerare: 1. animam humanam esse a corpore separabilem, non naturaliter, sed quasi per accidens: 2. animam esse sub genere intellectivo, de cuius ratione est, ut subsistat, non vero quod alteri uniatur: 3. uniri corpori, quod est supremum in genere corporum: 4. inter formas perfectiorem esse, quin tamen sit forma undecunque perfecta, quia per se non habet completam suppositi subsistentiam: 5 esse substantiam, de cuius generica ratione non est quantitas: 6. sub quo substantiae genere ita continetur sub-

stantia composita ex intellectivo et corporeo, quod corpus invenitur etiam per se complete subsistens: 7. cuius propria operatio est intelligere, per organum corporale non exercita, et indigens tantum corpore ob intelligendi modum imperfectum, accipiendo intelligibilia a sensibilibus: 8. est movens, per accidens mobile. Ergo praeter et supra animam intellectivam sive hominem constitutae sunt a Deo per creationem substantiae intellectuales, quae, dum sunt a corporibus separatae secundum esse, tamen possunt corpora difformiter vel uniformiter movere (C. Gent. II, c. 91).

Communior autem et certa sententia theologis est, quod creaturae intellectuales ineffabili specierum numerositate sint creatae a Deo ante substantias corporeas, dum homo conditus fuit sexta die, postquam paraverat Creator ei domicilium in terra. Haec distantia inter originem hominis et spiritualium creaturarum potest explicari quasi duae sint principales universi creaturae; et debuit antecedere nobilior, ad cuius conservationem et perfectionem nullimode mundus materialis pertineret, quae tamen huic praesideret ex summi Principis, Dei scilicet imperio. Haec innuisse sufficiat ob argumenti gratiam, quia de Angelis propria suberit Disputatio, postquam de iis, quae nos prope sunt egerimus.

VI. Completo opere dicitur Deus die septimo rebus factis benedixisse, et Ipse quievisse ab universo opere quod patrarat. Duplex est enim rei perfectio: prima est secundum quod res in sua substantia est perfecta; quae quidem perfectio est forma totius, ex integritate partium, consurgens: perfectio autem secunda est finis, vel operatio, vel aliquid ad quod per operationem pervenitur. Et quia forma est principium operationis, prima perfectio est causa secundae; ultima autem, et finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum, quae erit in ultima consummatione saeculi. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur, natura scil. et gratia; quarum prior in prima rerum institutione habita est, et altera in Incarnatione Christi. Igitur post septimam illam diem Deus operatur non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando et ad propriam operationem eam movendo. Nam duo sunt propter quae Deus amat creaturam suam, scil. ut sit et ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur quod Spiritus Dei ferebatur super aquas; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea formet opus. Ut autem maneret quod fecerat, dicitur: « Vidit Deus quod esset bonum », et in hoc significatur quaedam complacentia Dei opificis in re facta; non quod alio

modo cognosceret aut placeret Ei creatura iam facta, quam efficienda: tota enim immutatio contigit ex parte creaturarum, in Conditore nulla. — Et sic in opere creationis et formationis Trinitas Personarum insinuatur, licet opus pertineat ad Deum absolute, et commune sit toti Trinitati. In creatione quidem indicatur Persona Patris per Deum creantem, Persona Filii per principium, in quo creavit, et Persona Spiritus Sancti per Spiritum qui superfertur aquis. In formatione vero Persona Patris in Deo dicente, Persona Filii in Verbo quo dicitur, et Persona Spiritus Sancti in complacentia, qua vidit Deus esse bonum quod factum erat: idcirco ex ipso Patre, per ipsum Filium, et in ipso Spiritu Sancto sunt omnia, ipsi gloria in saecula.

LECTIO VII.

DE PRINCIPIO DURATIONIS RERUM CREATARUM.

Argumentum. I. Quid circa creationem mundi ratione, quid fide secundum divinam revelationem tantummodo constat. — II. Nulla potest admitti necessitas absoluta, vi cuius creatio alicuius rei aeterna fuerit. — III. Dogma catholicae fidei est mundum cum tempore incoepisse simul quin aliud duratione successiva praecesserit. — IV. Nequit demonstrari impossibilitas creationis mundi ab aeternitate, id est sine temporis definito principio: at possibilitas videtur saltem probabilior.

I. Accepimus ex S. Thoma, duo haec distinguenda: mundum esse a Deo, prouti non solum fide, sed etiam demonstratione invictissima comprobatur; et nullam extitisse rem extra Deum ab aeternitate, quod philosophi etiam nobilissimi antiquorum negasse vel ignorasse videntur; ideoque nos divina revelatione docemur. Antequam desinat haec disputatio quam de creatione conficimus, perutile considerandum suberit de principio durationis rerum creatarum, triplici (ut ita dicam) puncto: primum, ut probetur haud fuisse necessarium ut quidpiam ab aeterno per divinam potentiam efficeretur; secundo, maxime congruum Deo fuisse ut mundus inciperet, simul cum tempore creatus, quin duratio ulla et successio praestitisset; tertio denique, (ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta et non potius in solidissima Dei doctrina, ut ait S. Doctor II, C. G. 38), afferemus, nullam certo commonstrari absolutam impossibilitatem quod mundus sive aliquid creatum sit ab aeternitate, scilicet sine temporis definito principio.

II. Id quod in antecessum profertur, faciliori conclusione a praecedentibus descendit. Nam hic praesupponitur, nihil extra Deum propria aeternitate, velut improductum, constare; praeterea, omne aliud ens esse a Deo, non quidem ut ab agente per naturam, sed per intellectum et voluntatem; insuper divinam voluntatem ab omni necessitate et determinatione absoluta expeditam, sed liberrimo consilio quamlibet constituisse creaturam; denique creationem ex parte Dei non esse re aliud quam ipsam divinam voluntatem et essentiam, ex parte vero creaturarum non esse motum aut successionem qua fiant, sed effectionem, instanti subitam, sive relationem fundatam in ipso esse secundum omnimodam dependentiam a Deo. Nisi unum ex hisce negetur, quod invicta ratione certissimum est; oportebit concludere, minime necessarium ulla ex parte fuisse ut mundus aut materia aut quicquid ab aeterno fuerit. Deum non posse se a creando abstinere, Fatalismum emanatisticum seu Pantheismum undique redolet: atque in ea sunt haeresi, vel expressius Atheismum Materialismi forma professi, qui mundi et materiae ponunt aeternitatem.

Igitur est replicandum, quod voluntas Dei est causa rerum. Atqui necessitas effectus ex necessitate causae dependet. Ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum ea velle. Atqui non est ulla necessitas ut Deus velit aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper. Cum itaque totum esse mundi pendeat ex voluntate Dei, sicut ex sua causa; non est necessarium mundum semper esse. — Ubi est attendenda recentiorum levitas et insana praesumptio, qui in aeternam materiam proruunt (vere digni ut aeterna obducantur ignominia), quin vel probare conentur, aut vix repetunt ea quae iamdudum et centies disiecta fuerant. Immo rationes quas ad probandam aeternitatem mundi vel materiae aut motus induxerat Aristoteles, ex sui auctoris intentione non sunt ad demonstrandam rem simpliciter adstructae; verum secundum quid, ut contradiceret ille philosophorum princeps rationibus ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Praemittit enim quasdam opiniones, ut Anaxagorae et Empedoclis et Platonis (VIII Phys.), quas dimovet: ubique de hac materia loquitur, testimonia antiquorum tradit, quasi probabiliter persuadens; demum expresse dicit (I. Top.) quaedam esse problemata dialectica de quibus ratio desideratur, et id exemplo promit, utrum mundus sit aeternus. — Ne plura minimeque necessaria conseram, hoc postremum reverto, mo-

dernulos istos imaginatione sua decipi, cum temporis aut spatii infinitatem ponunt; in particularium effectuum adspectu defiguntur, praeiacente et permanente materia; et pleraque vident in perpetuum futura ex seipsis et iuges transformationes contingentium singulorum, immotis generibus et speciebus, quin aliquid uspiam omnino destruatur: quis haec negare contendit? At longissime distat, ut ab eo quod in futurum numquam desinet, ad ipsum ut semper fuerit. Quicunque vel summa labia fonte Aristoteleo et christiano proluerit, haec omnia novit: sed Positivistae repuerascunt.

III. Necessarium et impossibile iuxta logicos contraria sunt; idcirco postquam ostenderimus usque ad evidentiam, non fuisse absolute necessarium ut mundus crearetur ab aeterno, priusquam deveniamus ad impossibilitatem aeternitatis huiusce considerandam, ostendemus temporalem originem definito principio durationis rerum et simul temporis. S. Thomas perpetuo affirmat, quod mundum non semper fuisse sed initia rerum et temporis habuisse, sola fide tenetur. Id quidem ita contigisse primum ex Scriptura affirmatur. Nam legitur (Gen. I, 1): « *In principio* creavit Deus coelum et terram: » quae vox *in principio,* tripliciter exponitur ut tres excludantur errores; scilicet eorum qui mundum semper fuisse et tempus non habere principium tenuerint; aliorum qui finxerint duo principia, unum bonorum et malorum aliud; et quorundam asserentium corporalia creata Deo mediantibus Angelis. Idcirco vox illa triplici dogmatico sensu exprimit, in principio temporis, in Filio ut exemplari, et ante omnia. At sub uno vel altero ex hisce sensibus comprehenditur, non modo res cunctas, sed et ipsum tempus incoepisse. Accedit huic divinae sententiae altera quae expressius indicat omnium temporum adfuisse principium. Nam (Prov. VIII, 22): « Dominus possedit me in initio viarum suarum »; et plerumque aeternitas tamquam infinita duratio praecedens, soli Deo asseritur. Quare et penes Philonem, Iosephum, Maiemonidem et alios communiter, finiti temporis et cuiuscunque creaturae initium eadem consensione repetitur. — Sed et Patrum una mens est, ut puta Basilii et Ambrosii (in Hexaëm.): et luculentior in hac quoque re explicanda divus Augustinus, tum in XI Confes., tum in XI de Civitate Dei comprobat mundum et tempus simul incoepisse, et concludit: « Procul dubio non est factus mundus in tempore, sed cum tempore ».

Praeterea ex creatione mundi in tempore et non ab aeterno, via efficacissima ad probandum Deum esse recluditur; manifestius quoque mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creantis,

si non semper fuit, quam si semper fuisset; item divina virtus et bonitas fulget ex hoc quod res aliae obtinuerint ut essent, quae cum incoeperint, tam evidenter ex se nihil sunt; denique divina virtus et libertas maxime comperitur, quoniam etsi Deus semper fuerit, non tamen effecit ut res semper essent, quia non modo voluit eas creare, sed quando essent liberrime disposuit secundum modum sui propositi.

Hoc fidei nostrae dogma concludimus definitiva sententia Lateranensis et Vaticani Concilii in quibus sancitum est, Deum in principio temporis utramque condidisse creaturam, spiritualem et corporalem.

IV. Tertium superest, a plerisque etiam doctissimis controversum, nempe haud impossibile videri quod aliud a Deo participata aeternitate praestiterit. Verumtamen Angelicus omnia in oppositum argumenta congressus est et dissolvit; qui in ceteris Operibus in eo tantum moratur, ut ostendat non suppeti demonstrationes ad hanc impossibilitatem concludendam; at in Summa Th. (q. 46, a. 2) doctrinaliter ait dicendum, quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest: immo opusculum confecit de aeternitate mundi contra Murmurantes. Itaque propositum suum hac summa ratione concludit. Novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi; quia in essentia et eo *quod quid est* nullius creaturae continetur esse, neque finito tempore coepisse. Similiter neque id demonstrabitur ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle. Quapropter cum talia non sint quae Deus vult circa creaturas, manifestari hominibus nequeunt, nisi per revelationem cui fides innititur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. — Praeterea in citato Opusculo instat ut probet id de quo nunc agitur non repugnare; nec quia oporteat causam agentem duratione praecedere effectum, nec quod non-esse secundum durationem praecedat id quod a Deo effectum sit. Requidem vera, quantum ad causam agentem, attendatur quod Deus est causa producens effectum suum subito, ita ut idem sit principium et finis, in quocunque instanti ponatur agens; est insuper causa agens per voluntatem absque ullius deliberationis indigentia; tam fortissima et completissima, ut ei nihil desit eorum quibus non modo formam aliquam, sed totam quoque substantiam rei possit efficere quandocunque ipse est. — Neque ulla repugnantia aeternitatis

huiusce demonstrabitur satis ex parte rerum quae ex nihilo fiant. Nam ista habitudo inter nihil et ens, non importat necessario durationis ordinem, sed tantum naturae; sufficit enim quod prius natura sit nihil quam ens, quatenus unicuique prius inest naturaliter quod convenit sibi ex se, quam quod solum ex alio habet. Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta et in se considerata nihil est: unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse. Exemplo sumatur, ut si dicamus aërem semper fuisse illuminatum a sole, oportebit dicere, quod aër est factus lucidus a sole. Et quia omne quod fit, ex eo fit quod non contingit simul esse cum eo quod dicitur fieri; oportebit dicere quod sit factus lucidus ex non lucido vel tenebroso; non ita quod nunquam fuerit non lucidus vel tenebrosus, sed quia esset talis, si sibi soli relinqueretur. — Si vero haec repugnantia haberetur, mirum est quomodo Augustinus eam non vidit, cum multis rationibus aeternitatem mundi impugnaret. Quinimmo innuere videtur quod non sit ibi repugnantia intellectuum: unde dicit (X de Civ. Dei, 31) de Platonicis loquens: « Id quomodo intelligant, viderint, non esse hoc videlicet temporis, sed substitutionis initium. Sicut enim, inquiunt, si pes semper ex aeternitate fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium, quod tamen vestigium ex calcante factum nemo dubitaret; nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset: sic, inquiunt, et mundus et dii in illo creati semper fuerunt, semper existente eo qui fecit: et tamen facti sunt ». — Ab adversariis obiiciuntur quaedam sententiae Sanctorum, quibus negari videtur possibilitas huius aeternitatis: quid tamen haec sibi velint, explicuit Boëtius: « Non recte quidam, cum audiunt visum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant. Aliud enim est per interminabilem duci vitam, quod mundo Plato tribuit; aliud interminabilis vitae totam pariter complexum esse praesentiam, quod divinae mentis proprium esse manifestum est ». — Quae tandem ex motu vel numero generationum et animarum infinito proferuntur parum negotii erit solvere, praesertim ex eo quod praefata possibilitas est de substantia simpliciter ex infinito tempore a Deo condita; quin oporteat plura infinita commisceri, quae tamen impossibilia fore ab adversariis demonstrandum est. Itaque Aristoteles et Plato, D. Augustinus, B. Boëtius et S. Thomas nihil de hac repugnantia senserunt: quibus et nos adhaesisse etiam in hoc proposito iuvat.

LECTIO VIII.

EXERCITATIO DIALECTICA IN DISPUTATIONEM DE DIVINA POTENTIA ET DE RERUM CREATIONE.

Exercitatio I. **De Divina Potentia.**

Obiectio I. Deus est purus actus. Atqui potentia contra actum dividitur. Ergo in Deo non est potentia.

Resp. *Dist. M.* Deus est purus actus, cui repugnet ratio principii, *nego;* et principium effectivum aliorum, *concedo.* – *Dist. m.* Potentia passiva contra actum dividitur, *concedo;* activa, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio II. Atqui Deo nec potentia activa convenit. Ergo etc. — *Prob.* Potentia activa est principium operationis. Atqui repugnat divinae operationi esse principium. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* In his quorum esse non est idem ac agere, potentia activa est principium operationis, *concedo;* de ratione potentiae activae est ut sit principium non modo effectus sed etiam operationis, cui perfectione cedat, etiam in eo cuius agere est esse, *nego.* – *Dist. m.* Repugnat divinam operationem esse a principio et eo perfectiorem, *concedo;* repugnat ipsi divinae operationi ut sit principium effectuum, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio III. Atqui non est admittendum in Deo principium effectuum. Ergo etc. — *Prob.* In quo ponitur praeter scientiam et voluntatem principium effectivum, invenitur utriusque defectus. Atqui in Deo est scientia et voluntas perfectissima ad causandum omnia. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* In quo secundum rem ponitur praeter scientiam et voluntatem, effectivum principium, invenitur utriusque defectus, *concedo;* in quo praeter rationem sciendi et volendi ponitur ratio efficiendi, *nego.* – *Dist. m.* In Deo ratio una eademque praecise est scientiae voluntatis et efficiendi, *nego;* est eadem res, sive ipsa scientia et voluntas est quoque efficiens, *concedo.* – *Nego conseq.*

Obiectio IV. Atqui potentia activa, neque ut ipsa Dei voluntas et scientia, velut principium effectivum admittitur. Ergo etc. — *Prob.* Omnis potentia manifestatur tota per suum effectum. Atqui nullus est effectus proprius et proportionatus divinae potentiae. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Omnis potentia agentis univoci tota manifestatur per suum effectum, ad quem ordinatur, *concedo;* potentia agentis non univoci neque ordinata ad effectum, sed quae magis ipsa est ei finis..., *nego.* – *Dist. m.* Nullus est effectus, qui secundum esse infinitum sit proprius et proportionatus divinae potentiae, *concedo;*... qui saltem quoad modum efficiendi et rationem facti manifestet divinam infinitam potentiam, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio V. Atqui nullus est effectus ex cuius ratione possit divina potentia cognosci. Ergo etc. — *Prob.* Effectus proprius, cuius ratione divina potentia agnoscatur hic est; ut omnia possit. Atqui plura evidenter Deus non potest. Ergo nulla est potentia quae vere Dei sit propria.

Resp. *Dist. M.* Effectus..., ut omnia possit, quae entis rationem repugnantiâ non detrahant, ac nullum defectum virtutis activae non importent, *concedo;*... ista quoque, *nego.* – *Contradist. m.; nego conseq.*

Obiectio VI. Atqui plura sunt quae, licet non implicare videantur contradictionem aut ullum defectum, tamen a Deo fieri nequeunt. Ergo etc. — *Prob.* Praeterita non fuisse haud implicat contradictionem. Atqui id neque a Deo fieri potest. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Praeterita non fuisse, id est ea, quae praeterita sunt, non fuisse, possibile est, in sensu diviso, *concedo;* et in sensu composito: id est, nec prouti sub praeteriti ratione cadunt, implicant contradictionem, *nego.* – *Contradist. m.* Id neque a Deo fieri amplius potest, quasi ideo metiatur tempore, vel aliter se habeat divina potentia, *nego;* in quantum defecerint illa a ratione possibilium, dum sunt facta, *concedo.* – *Nego conseq.*

Obiectio VII. Atqui plurima sunt possibilia secundum se, licet non defecerint a ratione possibilium, quae tamen Deus facere non potest. Ergo etc. — *Prob.* Plurima sunt possibilia, quam quae Deus fecerit. Atqui Deus non potest plura aut meliora facere, quam quae facit. Ergo deest Ipsi potentia ad agendum.

Resp. *Dist. M.* Plurima sunt possibilia per non repugnantiam intellectarum rationum in iis, quam quae Deus fecerit, *concedo;* plurima sunt possibilia secundum habitudinem sapientiae et voluntatis divinae, quam quae Deus faciat, *nego.* – *Dist. m.* Non potest fieri ut Deus faciat plura aut meliora quam praeviderit et disposuerit se facturum, *concedo;* non subduntur naturali virtuti divinae potentiae, nisi quae Deus faciat, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio VIII. Atqui neque potentiae absolutae Dei subsunt, alia quam quae Deus faciat. Ergo etc. — *Prob.* Impossibile est a Deo manare, nisi id quod est optimum. Atqui nec absolutae potentiae Dei subest ut plura aut meliora his quae sunt optima, faciat. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Impossibile est a Deo fieri, nisi id quod est optimo modo factum ex parte facientis et quod sit optimo ordine dispositum, *concedo;*... nisi quod est absolute optimum aut melius ex parte factorum, *nego.* – *Dist. m.* Nec absolutae potentiae Dei subest ut faciat plura et meliora his quae optima actione et optimo ordine fecerit, *nego;* impossibile est ut meliori actione agat, vel in meliorem ordinem facta ducat, quasi non sint debite adstructa, *concedo.* – *Nego conseq.*

Exercitatio II. In Creationem rerum.

Obiectio I. Nihil prohibet inveniri rem sine eo quod non est de eius ratione. Atqui esse creatum non est de ratione aliorum entium a Deo. Ergo nil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo.

Resp. *Dist. M.* Nihil prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione, scilicet neque intrat definitionem, neque ut proprium sequitur, *concedo;*... sine quocunque non constituente definitionem, *nego.* – *Dist. m.* Esse creatum non sequitur ad rationem entis simpliciter, *concedo;* neque ad rationem entis participati, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio II. Atqui nec rerum naturas consequitur ut sint a Deo per creationem. Ergo etc. — *Prob.* Esse ab alio non sequitur ad naturam eius quod necessario per seipsum est nec per causam demonstretur. Atqui plura sunt necessaria, quae impossibile est non esse, et quorum nulla fit per efficientem causam demonstratio. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Esse ab alio non sequitur ad naturam eius quod est necessario sine ulla necessitatis suae causa, *concedo;* ... quod vel ab esse secundum meram considerationem praescindat, formaliter tantum per se necessarium (ut mathematica), vel quod non potest quidem non esse, cum sit, at non existeret, si causa non esset; *nego.* – *Contradist. m.; nego conseq.*

Obiectio III. Atqui quaedam sunt quae impossibile est ab alio esse. Ergo etc. — *Prob.* Quicquid fit, componitur ex subiecto et ali-

quo alio, est altero posterius, et simile ei ex quo fit. Atqui materia prima non est huiusmodi. Ergo non fit ab alio, nec per creationem a Deo.

Resp. *Dist. M.* Quicquid fit particulari generatione... *concedo;* per emanationem totius entis a prima causa...., *nego.* – *Dist. m.* Materia prima est pura potentia quae per seipsam sine forma, est simplex, nec fieri potest, quaeque praesupponitur cuique generationi particulari, *concedo;* quasi non sit cum forma producibilis a primo ente; cui aliquo modo assimiletur, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio IV. Atqui repugnat materiam aut omne ens absolute effici. Ergo admittendum est unum commune subiectum quod nullo modo sit productum a Deo. — *Prob.* Id quod efficitur a Deo debet esse possibile. Atqui possibile est subiectum praesupponendum agenti, quin ab eo efficiatur. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Id quod fit a Deo, debet esse possibile secundum aliquam potentiam passivam, *nego;* secundum non repugnantiam in intellectu, et per potentiam in agente, *concedo.* – *Dist. m.* Possibile quoad productionem particularem et ut passiva potentia circa quam actio versetur, debet esse effectioni praevium, *concedo;* possibile absolute debet se habere ut subiectum praeexistens in se ipso, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio V. Atqui absurdum videtur esse aliquid possibile, quin aliquid eius praeexistat. Ergo etc. — *Prob.* Id cuius nil praeexistat, fit ex nihilo aut de ipsa agentis substantia per emanationem. Atqui utraque hypothesis repugnat. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Fit ex nihilo per quendam motum aut quasi ex subiecto posito, vel per emanationem unius eiusdemque substantiae, *concedo;* fit naturaliter post non esse, aut dicitur esse non ex aliquo per efficientiae emanationem a Deo, *concedo.* – *Contradist. m.; nego conseq.*

Obiectio VI. Atqui prima rerum origo nequit repeti a Deo, etiamsi intelligatur ex non aliquo et per divinam efficientiam. Ergo etc. — *Prob.* Ab uno agente nequit fieri, nisi unum, minime vero diversa, nisi ex defectu. Atqui plura, diversa et contraria sunt in mundo. Ergo nequeunt omnia originem primam et universalem a Deo repetere.

Resp. *Dist. M.* Ab uno agente per naturam nequit fieri nisi unum, *concedo;* ab agente per intellectum et liberam voluntatem, ad super excedentis naturae similitudinem, *nego.* – *Dist. m.* In mundo sunt plura et diversa secundum species, atque contraria se-

cundum propria agentia et patientia, ex praestitutis rationibus ab uno summo principio, *concedo;*... quin ad unum exemplar et finem conspirent, neque in communi ulla ratione conveniant, *nego.* – *Nego conseq.*

OBIECTIO VII. Atqui neque a Deo, ut summo agente per intellectum et voluntatem, potest admitti prima rerum conditio. Ergo etc. — *Prob.* Ab agente per intellectum et voluntatem efficacissimam in actu impossibile est simul non esse totum effectum. Atqui Deus supponitur in actu efficacissimo ab aeternitate, quin potuerint res esse ab aeterno. Ergo etc.

RESP. *Dist. M.* Ab agente efficacissimo per intellectum et voluntatem impossibile est, simul non esse effectum, nempe simul ac ordinetur ut existat effectus, aut aliquid aliud esse quam voluntas velit, *concedo;* impossibile est quin sit eousque existit causa, ut consequens necessario modum sui esse, *nego.* – *Dist. m.* Impossibile est, si Deus non disposuerit res esse ab aeterno, aut quantum ad speciales rationes, *concedo;* absolute est impossibile, quasi implicet repugnantiam intellectus, esse ex nihilo et esse ab aeternitate participata atque partibus successiva, *nego.* – *Nego conseq.*

DISPUTATIO IV.

DE PROVIDENTIA ET GUBERNATIONE DEI.

Consideratis his quae ad intellectum et voluntatem divinam proprie pertinent, et prouti res in Deum referantur sub una et altera ratione, proceditur ad ea quae respiciunt simul intellectum et voluntatem, cuiusmodi est Providentia et Gubernatio rerum. At claritudinis gratia duo principaliter agenda secernuntur: nam hac Disputatione primum explorabitur communiori via divinum opus in totum universum; secundo mox per alteram Disp. adiicientur ea quae referri debent circa Gubernationem specialem subiecto bonisque impertiendis, quam Deus habet de creaturis rationalibus.

De Dei providentia, « quae in praecipuis eius ornamentis iure numeratur, ut invenire est facile quae dicas, sic ex inventorum copia quod potius eligas difficile est statuere » (Petav. l. VIII, c. 1). Non modo enim quisque boni ingenii philosophus ac theologus eximie et abunde circa providentiam Dei versatus est; sed nec defuere sapientes qui huic argumento integra volumina dicarint. Inter philosophos post Platonem Proclus et Cicero, inter christianos Doctores, Io. Chrysostomus et Greg. Nyssenus et Nemesius graeci, S. Augustinus, Salvianus, Boëtius latini emicuere: et Angelicus Doctor tum Qu. XXII tum a Qu. CIII ad plures sequentes I^ae Partis, tum Q. D. V. de Veritate, tum L. III, C. G. a C. LXIV

ad XCVII luculentissime doctrinam de Providentia Dei collegit et ornavit.

Neminem puto extitisse sanae mentis hominem qui aperte absoluteque providentiam negaverit, admittens Deum esse. Verum Epicurei et Materialistae Democratici nec non Positivistae hodierni si ore admittunt, sententiis negant providentiam. Neque defuerunt qui ex una vel altera parte eidem veritati inimicam habuerint mentem; ut Gnostici, Marcionitae ac Manichaei, qui vel Deum necessitate naturae seu emanatione quadam conditorem mundi faciebant, vel Testamentum vetus aut materialia cuncta divinae potestati subtrahebant: neque irreprehensibili ore locuti memorantur Platonici illi qui sui magistri sententiam secuti triphariam distribui Providentiam docuere. Scilicet opinio illorum fuit, quod supremo numini una providentia sit curae idearum, astrorum et generum ac specierum: secundam providentiam praeficiebant ignobilium animantium propagationi, et stirpium et corruptibilium generi; quam minoribus mandabant diis qui coelum obeundo perlustrant: tertium genus providentiae occupari censebant de agendis, et de fortunae bonis quae organica dicuntur; cui praeessent daemones qui circa terram versantur custodes actionum humanarum. Hanc fabulam Plato ab Hesiodo prompserat, quae dehinc ita percrebuit, ut philosophorum ac eruditorum fere omnium animos occupaverit. Ex corruptibilium generalitate excepit Rabbi Moyses homines propter splendorem intellectus quo participant. Et dum Stoici cuncta necessitati absolutae caelestium motuum seu fato cuidam subiiciebant; e contra Tullius, eleganter de divina Providentia locutus, graviter falsus est, negans Deo liberorum actuum praevisionem et dominium. — Neque silentio premendi sunt illi haeretici qui videntur exaggerasse divinam Providentiam, quasi eo cedat ut contingentiam et libertatem auferat: cuius notae fuerunt post Lutherum et Calvinum etiam Iansenistae. Certum habetur quod, nisi praesupposita integra et sincera doctrina circa divinam Providentiam, impossibile evadit, quin de Praedestinatione et Gratia plurimi errores enascantur. — Nemesius opinatur totam de Providentia tractationem in tres partes dividi: nempe quid sit, an sit, et de quibus aut circa quae sive qualiter sit (De Nat. Hom. c. 42).

LECTIO I.

DESCRIBITUR PROVIDENTIA ET ESSE DEMONSTRATUR.

Argumentum. I. Providentiae nomen quid significet: descriptio tradita a Boëtio expenditur. — II. Providentia omnium rerum Deo tribuenda asseritur ex SS. Litteris et Traditione. — III. Multis ex ratione petitis argumentis comprobatur. — IV. Ad providentiam tria haec pertinent: finis, principium et effectus.

I. Providentiam graeci προνοίαν appellant, quasi mentis notitiam ac visionem cum quadam antecessione, seu praesensionem. Sed Boëtius vult providentiam dici non praevidentiam, at quia *porro* aut *procul* ab excelso cacumine subiectae res videantur. Itaque haec vox duabus composita significatu suo est *antegressa notio*, antecedens futuri cognitio (ut Nemesius putat), nec non, cura rerum a Deo profecta, ac voluntas Dei per quam res omnes apte administrantur (sic Damascenus): et Zacharias Mytileneus ait quod « providere est iis quae sunt et facta sunt, curae aliquid impertiri »: ita etiam Lactantius: « Est providentia cuius vi ac potestate omnia quae videmus, et facta sunt et reguntur ». — Itaque vox illa praeposita *videntiae, pro* scilicet, potest significare procul tempore aut loco, vel porro sive certitudinem, vel proficuam visionem; ut sic nomine ipso innuatur quod de ratione providentiae sit primum scire et velle; consequenter, posse activum, et operari circa res creatas.

Celebris omnium theologorum fama est descriptio Providentiae, quam Boëtius composuit: quod nempe *Providentia est divina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta gubernat.* Ponitur hic, *divina ratio,* quae pertinet generatim ad cognitionem creaturarum in Deo speculativam aut practicam: scientia autem practica, absolute sumpta, communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quae sunt ad finem; sed providentia dicitur ratio determinatiori sensu, in quantum est principium cognoscendi et agendi ea quae sunt ad finem. Itaque ut sciamus quomodo providentia dicatur de Deo, videndum est quomodo sit in nobis. Atqui providentia penes nos ponitur secundum philosophos et theologos pars prudentiae completiva, cui aliae duae partes, scilicet memoria et intelligentia, non sunt nisi quaedam praeparationes ad prudentiae actum. Cum igitur prudentia sit agibilium recta ratio, optime providentia describitur primum,

uti *ratio divina*. Verum notetur quomodo recta ratio agibilium constituatur. Nam agibilia dicuntur actiones quae perficiunt ipsum agentem; sicut caste vivere, patienter se habere. Sed in istis agibilibus duo quaedam consideranda occurrunt: finis, et id quod est ad finem. Finis agibilium praeexistit in nobis dupliciter: uno modo per cognitionem naturalem de fine hominis; quae quidem naturalis cognitio pertinet ad intellectum: alio modo in nobis est quantum ad affectionem; et sic finis agibilium est in nobis per virtutes morales, per quas homo paratus efficitur ad iuste vivendum vel fortiter vel temperate, quod est quasi finis proximus agibilium. Similiter etiam ad ea quae sunt ad finem perficimur et quantum ad cognitionem, per consilium, et quantum ad appetitum, per electionem. Atqui proprie ad prudentiam pertinet esse consiliativam, iudicativam et praeceptivam eorum quae sunt ad finem. Ergo oportet quod ita praesupponat bene se habere circa ipsos fines per intellectum et virtutes morales; sicuti ad recte circa conclusiones inquirendum et concludendum in speculativis praesupponuntur principia: quod est idipsum ac dicere in prudentia quodammodo includi et voluntatem quae est ad finem, et cognitionem finis. Haec autem ratio agibilium in Deo non est consiliativa, quasi indigeat inquisitione et ratiocinatione de rebus dubiis; sed ponitur tantum secundum certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt, et in quantum est praeceptiva de ordinandis in finem, quorum rationem habet rectissimam. Ideo asseritur (Eph. I, 11). « Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae » : et (Ps. CLVIII): « Praeceptum posuit et non praeteribit ». In nobis quidem providentia opus habet memoria praeteritorum, et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis et praesentibus intellectis coniectamur de futuris providendis: at in Deo simplex ratio ordinis rerum in finem est, cui omnia praesentialiter adstant. Et simpliciter providentia appellatur quae est *divina*, uti principium ordinandorum a quibus nihil praeaccipiat; et fons omnium providentiarum. — Praeterea eadem descriptio profert: *in summo omnium principe constituta*, ad significandum in Deo poni non respectu sui ipsius; sicut dicitur homo prudens aut providens qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae: sed respectu eorum quae sibi subiiciuntur. Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus; qui tamen universale et absolutum dominium uti princeps habet in omnem creaturam ad utilitatem boni communis. Quare haec secunda pars descriptionis potest haberi veluti differentia suo generi

adiecta et formalis. — Denique nec omittenda erat habitudo rationis divinae ad suum actum, qui exprimitur: *quae cuncta gubernat*. Nam essentialiter ad curam providentis duo pertinent; scilicet ratio ordinis, et dispositio sive executio ordinis, quae dicitur *gubernatio*.

In rebus autem potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio; alius secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res proficiscuntur a principio et in diversis gradibus a Deo collocantur; sicut artifex diversimode collocat partes sui artificii: gubernatio autem proprie significat ordinem rerum in finem, ex quo pendet ordo alter rerum inter se, et partium in toto.— Hac notione providentiae in distinctiorem lucem acta, non difficulter accipimus quomodo se habeat ad alia quae de Deo dicuntur, scilicet ad scientiam, ad ideas, ad artem et cetera huiusmodi. Scientia enim communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quae sunt ad finem; sed providentia pertinet tantum ad cognitionem eorum quae sunt ad finem, secundum quod in finem ordinantur: idea est forma exemplaris rei secundum speciem absolute; sed providentia est forma rei ut ordinabilis; qui ordo a divina providentia impositus rebus, *fatum* a Boëtio vocatur, in quantum importat quandam necessitatem. Ars vero divina dicitur respectu productionis rerum; et dispositio respectu ordinis productorum, ad invicem et ad suum finem: lex aeterna se habet quasi principium providentiae; sicut in nobis se habent principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et eligendo.

II. Necessario admitti providentiam in Deo, triplici praesertim ex capite (iuxta Salvianum l. II. de Gubernatione) argumenta colliguntur; nempe testimonia, rationes pleraeque ex Deo aut ex rebus creatis, et exempla, i. e. aptae comparationes eorum quae circa humana fiunt. — Itaque S. Scriptura innumeris pene locis divinam providentiam praedicat: et tam factorum enarratione, quam sententiis est fere perpetuum eius elogium. Ubicumque nominetur Deus, Dominus, Rex, Omnipotens, et similiter, totidem indicia sunt huius summae veritatis: quae proferuntur de sapientia ac bonitate et iustitia, resonant illam; ita ut, ne supervacanea sit opera nostra, satis iam sit referre illud Sap. XIV, 3: « Tua autem, Pater, providentia gubernat. » Si mysterium Redemptionis nostrae est praeclarissimum portentum divinae Providentiae, quid aliud potuit esse Scriptura N. T. quam ipsius luculentissima praedicatio? Speciminis gratia iuvat sermonem recordari, quem habuit Christus

in monte, cum argumentativa oratione ad supernam providentiam Dei plura adminicula, et magni ponderis argumenta conferret. Agit enim (Matth. V, 24-34) quod est in primis Deo soli serviendum: 2. vitanda nimia sollicitudo in procurandis iis quae sunt humanae vitae necessaria: 3. Pater coelestis providet creaturis inferioribus homine, qualiter sunt volatilia, flores, et foenum agri, maiori diligentia ac abundantia quam dici possit: 4. Deus est Creator qui solus potest adiicere ad staturam hominis, i. e. qui continet omnia sub sua potestate: 5. Pater scit, quibus creaturae suae indigeant, nempe circumit eas amore et sapientia sua: 6. Domini ac Patris est regnum in primis, sub cuius ditione cuncta sunt posita, cuius iustitia quaeri debeat, et secundum quam in finem regni Dei omnia media procurentur ab Ipso.

De infinito thesauro Traditionis referam 1. sententiam illam Tertulliani (c. Marc. l. II.): « Nemo te sustinebit improvidentiam adscribentem ei quem Deum non negas; haec ei propria divinitas constat ». — 2. Scilicet (idipsum Lactantius notat): « Cum providentiam sustulit, etiam Deum negavit esse; cum autem Deum professus est, et providentem simul concessit, alterum sine altero nec esse nec intelligi potest ». — 3. Ex qua consideratione Clemens Alex. (Strom. VI.) ait: « Constat iam supplicium magis quam confutationem mereri illum omnem qui providentiam esse non putat, ac revera esse atheum ». — 4. Gregorius Naz. (Or. de pauperum amore): « Deum providentia sua moderari oportet omnia ». Alibi (Orat. prima contra Iulianum) idem S. Doctor eleganter ait: « Deus (ut quodam prophetiae suae loco Amos divinissime philosophans ait) omnia facit atque immutat: qui mortis umbram in diluculum vertit, et diem in nocturnas tenebras mutat, ac velut per circulum quemdam mundum hunc universum gubernat ac moderatur, resque omnes nostras fluctuantes simul minimeque fluctuantes: ut, quae per mutationes quidem moveantur ac sursum deorsumque agitentur, aliasque aliter se habeant, quantum ad divinae sapientiae ordinem et constitutionem fixae et stabiles sint, et etiamsi per contraria gradiantur, Verbo quidem clara et perspicua, nobis autem incognita et obscura ». — 5. Chrysostomus (Hom. V in Ioh.): « Lucis vocabulum hoc loco non solum procreationem significat sed et providentiam qua mundum in statu suo continet ». Ipsemet alibi inquit: « Duos nobis magistros divinitus datos; creaturam et conscientiam: utraque providentiam docet ». — 6. Similiter Basilius: « Nos creaturae pulchritudinem solerter advertentes, per eam veluti per quasdam litteras magnam Dei

circa omnia providentiam et sapientiam legendo cognoscere ». — 7. S. Augustinus habet: « Quod Dominus ait: Pater meus usque modo operatur et Ego operor: continuationem quamdam operis eius, qua universam creaturam continet atque administrat, ostendit ». Et idem Pater, ad (Act. XVII): « In ipso vivimus, movemur, et sumus », advertit: « Non fecit atque abiit; sed de illo in illo sunt ». Cuius asserti rationem exhibet Lactantius dicens: « Natura, remota providentia et potestate divina, prorsus nihil est ». — Quapropter si alicubi occurrat (puta penes S. Hieronymum et Damascenum) sententia, quae prima specie videtur negare providentiam universalem; accipiatur de praecipua providentia divina circa rationales creaturas, in quarum bonum alia ordinantur, quae subsunt necessitati ac determinationi; et sub hoc respectu eadem providentia non est circa liberos actus. — Praeterea haec veritas pluribus ex mediis solet passim demonstrari: iuxta Damascenum et Nemesium, ex bonitate divina: « Solus Deus natura bonus est et sapiens. Igitur quantus est bonus providet ». « Bonus est Deus: quod si est bonus etiam beneficus est; si beneficus, erit et providens ». — Item ostenditur ex hoc quod: « Deus est universorum sapiens Creator et Conservator, cuius (ita Nemesius) Omnipotentia, omnia potens, et dominatrix in omnia non potest esse neque intelligi, quin omnibus et singulis provideat ». « Necesse est (ita Ambrosius I, Off. 13) eumdem et creatorem esse rerum omnium, et iis providentem... Et quis operator negligat operis sui curam? » Postremo traditionis divinam ac inviolatam personantiam repetit nuper Conc. Vaticanum (Sess. III, c. I.): « Universa vero quae condidit Deus, providentia sua tuetur atque gubernat attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius, etiam quae libera creaturarum actione futura sunt » (Cfr. Petavius l. VIII, de Deo).

III. Quamvis haec satis superque videantur ad asserendam procul omni dubio Providentiam: tamen nostri operis pretium est attendere quibusnam rationibus S. Doctor idem probaverit. 1. Est ratiocinatio formalior et summa (1. P. q. 22, 1.): oportet esse creatum a Deo omne bonum quod inveniatur in rebus. Atqui in rebus invenitur bonum non solum quantum ad substantiam rerum; sed etiam quantum ad ordinem earum in suos fines, et praecipue in finem ultimum, qui est ipsa bonitas divina. Ergo bonum ordinis in rebus creatis existens, a Deo creatum est. Atqui cuiuslibet sui effectus oportet in ipso rationem praeexistere. Ergo praeexistit

in mente divina ratio rerum ordinis in finem tum quoad ipsam ordinationem tum quoad consecutionem. Atqui providentia nihil aliud est quam ratio ordinis agibilium in finem. Ergo etc. At (C. Gent. III, 64) ita terminos demonstrationis discernit ut pluribus argumentis potissimam demonstrationem circumloquatur. Sunt autem illa decem: et 1. *ex fine:* quae ordinantur in finem, subsunt dispositioni illius ad quem principaliter pertinet ille finis, uti patet in exercitu et artibus. Atqui omnia ordinantur sive tendunt in finem qui principaliter proprius Dei est. Ergo etc. — 2. *Ex agente propter finem:* quia faciens aliquid propter finem utitur illo ad finem. Atqui quaecumque habent esse, effecta a Deo sunt propter finem, qui est ipse. Ergo Deus utitur omnibus dirigendo in finem. Ergo etc. — 3. *Ex primo movente:* primum movens movet per intellectum omnia alia, quae moventur magis quam sint moventia, in finem. Atqui nihil est regere et gubernare per providentiam, quam movere per intellectum aliqua ad finem. Ergo primum movens omnia, non motum, est providens. Atqui Deus est primum movens non motum, per intellectum suum. Ergo Deus per suam providentiam gubernat et regit omnia, sive moveantur corporaliter sive spiritualiter. — 4. *Ex tendentia rerum naturalium in finem:* naturalia tendunt in finem in quibus semper aut frequentius accidit quod melius est; adeo ut non aliter fieret ab arte summae perfectionis: vel potius dicendum, naturae opera tam bene tam pulchre fieri, ut nulla vel sublimium artificum industria aequari possint. At impossibile est quod aliqua nec cognoscentia finem operentur propter finem, et ordinate perveniant in ipsum; nisi sint mota ab aliquo habente cognitionem finis; uti experimur e. g. in proiectione sagittae. Oportet ergo quod tota operatio naturae ab aliqua cognitione ordinetur. Atqui omnis ars et cognitio inferior ita a superiori principio sumit, ut mediate vel immediate reducatur in Deum. Ergo Deus sua providentia mundum gubernat. — 5. *Ex convenientia diversorum:* ea quae sunt secundum suam naturam distincta, in unum ordinem non conveniunt nisi ab uno ordinate colligantur in unum. Atqui in universitate rerum res distinctae, et contrarias naturas habentes, in unum ordinem conveniunt agendo et recipiendo motus ac perfectiones. Ergo unus est universorum ordinator et gubernator. Ergo etc. — 6. *Ex pluralium cohaerentia motuum naturalium:* non potest esse ex necessitate naturae, sed ab intellectu ordinante, ut in corporibus sint plures et difformes omnino motus. Atqui non modo in his

inferioribus, sed etiam in astris inveniuntur motus plures et omnino difformes cum admirabili constantia cohaerentes. Ergo etc. — 7. *Ex signo eorum quae Deo sunt propinquiora:* quandocumque aliquid tanto perfectius participatur ab aliquibus, quanto alicui rei magis appropinquat, signum est quod illa res sit causa eius quod diversimode participatur: ex. gr. calida respectu ignis. Atqui inveniuntur aliqua tanto perfectius ordinata, quanto sunt Deo magis propinqua, numquam deficiendo a suo motu et perfectione. Ergo etc. — 8. *Ex eo quod in rebus cunctis est praecipue volitum et intentum a Deo:* intellectus et voluntatis divinae, producentis res omnes in esse, alius finis ultimus non potest esse, nisi bonitas ipsius Dei, communicata rebus per modum similitudinis, eo quod sint bonae. Atqui maxime bonum et perfectum in rebus est ordo totius universi, ex quo ea quae facta sunt, dicuntur *valde bona*. Bonum igitur ordinis rerum creatarum a Deo est praecipue volitum et intentum a Deo. Atqui nihil aliud est gubernare aliquam rem, quam ei per intellectum et voluntatem ordinem imponere. Ergo etc. — 9. *Ex eo quod Deus maxime curat:* unumquodque intendens finem aliquem, magis curat de eo quod est propinquius fini ultimo et est finis aliorum. Atqui ordo universi est bonum propinquius ultimo fini, quem Deus intendit, et est finis omnium rerum particularium, quantumvis perfectae sint. Ergo etc. — 10. *Ex ordine perfectionis primae et secundae rerum:* a quo est ordo rerum in perfectione prima, necesse est provideri ordinem eorumdem in perfectione secunda. Atqui forma secundum quam res est, est perfectio prima; et operatio est perfectio secunda. Ergo a Deo procedit ordo operationum; ex cuius sapientia est ordo rerum creatarum secundum distinctionem naturalem et secundum diversitatem graduum in ipsis. Ergo etc.

IV. De ratione Gubernationis est haberi finem et principium a quo procedat, et aliquem effectum: tria haec generatim considerentur. Et in primam dicendum est quod finis gubernationis mundi est bonum extrinsecum a toto universo.— 1. Nam principium efficiens rerum est iis omnibus extrinsecum. Atqui finis respondet principio et secundum esse et secundum cognitionem. Ergo oportet finem universae Gubernationis esse extrinsecum rebus.— 2. Requidem vera, bonum habet rationem finis. Ergo finis particularis alicuius rei est bonum particulare, finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Atqui bonum universale est bonum per se, per suam essentiam, quod est ipsa essentia bonitatis: bonum autem

particulare est bonum participatum. Ergo oportet finem totius gubernationis esse bonum universale et per essentiam suam. Atqui in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participatum. Ergo illud bonum, quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo. — 3. Nullus effectus est tam perfectus, quin habeat aliquid extra se in quod tendat; quia omnem formam sequitur aliqua inclinatio: at effectus non habet a se formam. Ergo etc. — 4. Ubi considerari debet, esse quemdam finem universi aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordinem ipsius: hoc autem non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum, sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem et ad victoriam, quam ipse principaliter intendit. — 5. Insuper videmus quarumdam artium finem esse ipsam operationem, et quarumdam esse aliquod operatum vel possessum seu habitum; vel etiam repraesentatum, veluti si dicamus quod Hercules est finis imaginis, quae fit ad eum repraesentandum. Sic igitur potest dici quod finis et bonum supremum universi totius non est aliquid formaliter inexistens, sed est bonum extrinsecum, sicut habitum vel repraesentatum: quia ad hoc unaquaeque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei quantum potest.

Secunda conclusionis particula vult, mundum gubernari ab uno simpliciter loquendo, iuxta illud Apost. I Cor. VIII, 6: « Nobis unus Deus Pater ex quo omnia; et unus Dominus »: quorum utrumque ad gubernationem pertinet. Nam finis gubernationis mundi est essentialiter bonum et optimum. Atqui principium effectivum ordinis debet fini proportionari. Ergo et optima debet esse gubernatio, et ab optima efficientia. Atqui de ratione boni est unitas, et de ratione optimi unitas omnibus modis: sicut videre est quod omnia pariter desiderant bonum et unitatem suam, sine unitate esse non possunt, et repugnant suae divisioni quantum sibi possibile est; dum dissolutio uniuscuiusque rei provenit ex defectu congruae illi unitatis. Ergo oportet mundum gubernari ab uno, quod sit per se unum et causa cuiusque unitatis. — Idipsum manifestius fit inspiciendo quod a pluribus nequit obtineri alicuius multitudinis gubernatio; nisi in quantum uniantur, et sic fiant unum per accidens. Convenientius autem fit aliquid per propriam causam, quam a causa per accidens. Stat igitur evidens omnino quod mundi gubernatio ab uno est: nempe a solo Deo primum et totaliter procedit.

Tertio demum asseritur quomodo gubernationis effectus principalis est unus, generales sunt duo, et in particulari sunt nobis

innumerabiles. Nam effectus cuiuslibet actionis ex fine eius pensari debet. Atqui finis gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cuius participationem et assimilationem omnia tendunt. Ergo effectus gubernationis debet assignari secundum habitudinem ordinabilium in bonum divinum. Secundum hanc habitudinem est unus effectus gubernationis ex parte ipsius finis primique agentis; scilicet assimilari summo bono: secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur, duplex est habitudo; scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis. Unde duo sunt effectus gubernationis generalis, scilicet conservatio rerum in bono et motio earundem ad bonum. Demum in particulari singulae res sua habitudine ad finem ultimum referuntur; et sic sunt nobis fines in particulari innumerabiles.— Igitur ordo universi includit in se specialiter duos effectus divinae gubernationis: scilicet et conservationem rerum diversarum a Deo, et motionem earum, ita ut dum una est melior altera, haec ab illa moveatur.

LECTIO II.

DE PRIMO EFFECTU PROVIDENTIAE ET GUBERNATIONIS DIVINAE, QUI EST CONSERVATIO RERUM.

Argumentum. I. Res cunctas a Deo servari, eo ipso quod creatae sunt, divina atque ecclesiastica auctoritas manifestat. — II. Praemissa distinctione conservationis directae et indirectae, hac posteriori non omnes creaturae indigent. — III. Omnes et singulae opus habent conservatione directa. — IV. Pluribus mediis conclusio potissime intenta demonstratur. — V. Causa per accidens ut res in nihilum redigantur, potest esse Deus.

I. Nullus ferme effectus est divinae Virtutis in creaturarum universitate prior ac magis necessarius post creationem, quam conservatio: quae cum Providentia et Creatione tam intime coniungitur, ut non facile visa sit ab utraque distingui. Nam alii Doctores recensent huiusmodi distinctionem, plerique autem fere negant. Censet quidem Zacharias Mityleneus (Disput. de Opif. mundi): « Creatorem et Opificem esse, qui substantiam ipsam prorsus ex nihilo produxit, et una cum forma congruentem materiam genuit. Deum enim Conditorem substantiarum esse dicimus. At vero continere et providere diversum quiddam est a creatione. Nam continere est ea, quae existunt et facta sunt, circumstringere et conservare. Providere autem est iis, quae facta sunt, curae nonnihil adhibere ». Et Nemesius

(l. de Nat. Ho. c. 42) vult, quod non idem est providentia et creatio. Nam creationis est, recte, quae fiunt, moliri; providentia vero in eo sita est, ut ea, quae facta sunt, procurentur. Verum notat Petavius (l. VIII, 2, 7), quod etsi in creaturis distent invicem ambo illa et separata cernantur, tamen in Deo, nonnisi ratione diversa, sunt idem: quia providentia idem est ac conservatio quae a creatione nihil discrepat ». Ita Auctor Qq. Graec. qu. 4: « Fecit creaturam, quae nondum erat, volens ipse, quam et providentia sua in eo ut sit conservat, hoc est, facit ». Providentiam nihil aliud esse quam conservationem, his verbis Chrysostomus asserit (Hom. de Paralyt.): « Non solum creaturam produxit Deus, sed productam etiam fovet et conservat. Sive tu Angelos dixeris sive Archangelos, sive coelestes virtutes, sive visibilia omnia et invisibilia, haec illius providentia fruuntur; ac si eius efficacia destituantur, abeunt et diffluunt ac pereunt ». Idcirco: « Nihil eorum (ait Max. Tyrius or. 1), quae sunt, permaneret, nisi Deus illius naturam attingeret ac veluti contrectaret ». Et S. Greg. Nazianz. (Or. de paup. am.) vocat providentiam, ut totam hanc universitatem continentem et colligantem. — Veritatem hanc Patres ex divino fonte prompserunt, cum dicatur Deus, portans omnia Verbo virtutis suae (Hebr. I, 3), et: « Quoniam ex Ipso et per Ipsum et in Ipso sunt omnia » (Rom. I, 20). Ubi ostenditur (explicante Origene cont. Celsum l. 6.) principium subsistendi rerum omnium in eo, quod dicit, *ex Ipso;* conservationem autem cum ait, *per Ipsum;* finem denique cum dicit, *in Ipso*. Item verba illa declarant (Act. XVII): « In Ipso vivimus, movemur et sumus »: quae notat Cyrillus Alexandr. (l. IX, in Io.): « Cuncta enim vivificat, cum secundum naturam vita sit, omnium Opifex, proprietatis suae vim inexplicabili ratione iis infundens. Non enim aliter conservari et in eo quod sunt, retineri poterant ea quae ortum ex nihilo sortita sunt. Alioqui statim ad propriam naturam, hoc est nihilum rediissent, nisi necessitudine ipsa, quam cum eo quod est, habent, ortus sui naturam superarent ». — Stupendum est illud Chrysostomi (Hom. 2, in epist. ad Hebr.): « Etenim conservare mundum non minus est, quam condere. Sed si quid dicendum est admiratione dignum, etiam maius est. Nam creare est e nihilo quidpiam producere. Conservare vero ea, quae facta sunt in nihilum abitura, continere, et invicem pugnantia coniungere ». — Denique nec praetereunda consensio doctorum est, qui divinam immensitatem, sive omnipraesentiam substantialem affirmant ex hoc quod efficacia sua Deus omnia conservet: quam conservationem

Anastasio Synaitae placuit *renovationem* nuncupare, in quantum sic res veterascere ac deficere prohibeantur.

II. Itaque necesse est dicere, non modo secundum fidem, sed et secundum rationem, quod creaturae conserventur a Deo. Ad cuius evidentiam distinctio fiat *conservationis indirectae* et *directae*. Indirecta et per accidens conservatio est, qua removentur corrumpentia, et a corruptione aliquid praeservatur: uti si quis puerum custodiat, ne cadat in ignem, aut vestem ne tinea corrumpat. Directa autem conservatio est per manutensionem dependentis a se, ita ut hoc sine eo esse non possit.

Conclusio prima est, quod non omnia, sed quaedam conservantur a Deo indirecte. Nam illa indigent conservari indirecte, quae subiecta corruptioni praeserventur ab actione corrumpentium. Atqui quaedam creata, et non omnia, sunt corruptioni subiecta, vel possunt corrumpentibus subesse: scil. substantiae materiales sunt corruptibiles, non autem substantiae intellectuales, neque in se, neque ab alio contrario agente. Ergo quaedam et non omnia conservatione indirecta fruuntur.

III. Secunda conclusio universalis affirmativa est, quod omnes creaturae indigent divina conservatione directa: et hoc sibi vult, quod dependet esse cuiuslibet creaturae a Deo ita, quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse. Ratio autem potissimum haec est. Effectus alicuius causae non solum in *fieri*, sed in *esse*, eget conservari directe ab illa. Atqui omnis creatura est effectus procedens a Deo in fieri et in esse. Ergo omnis creatura eget conservari a Deo directe. *Prob. M.* Quia omnis effectus dependet a sua causa secundum quod est causa eius. Atqui datur causa effectus alicuius quoad fieri directe, et datur causa quoad fieri et esse. Ergo effectus alicuius causae non solum in fieri, sed et in esse, eget conservari directe ab illa. *Prob. m.* Quia solus Deus est ens per essentiam, reliqua vero per participationem Ipsius entia sunt. Ergo sunt effectus Dei directe secundum esse.

At prolata argumentatio intimius explorari debet; in cuius gratiam attendatur 1. quis sit effectus quoad esse respectu alicuius causae: 2. quaenam sit causa quoad esse effectus: 3. applicentur haec ad creaturas et ad Deum pro inferenda nostra conclusione. Igitur distinctio adhibita effectuum qui causentur ab agente secundum fieri et non secundum esse directe, et effectuum qui secundum fieri et esse directe causantur, hoc sibi vult: quod, licet omnis

effectus a sua causa sufficiente habeat et fieri et esse, aliquis tamen est, cuius esse non directe causatur ab agente, sed fieri tantum; esse vero concomitanter, ut e. g. domus respectu aedificatoris. Aliquis vero effectus est, cuius et fieri et esse directe ab agente pendet, ut lumen a sole. Descriptiones sunt utriusque effectus, quia vel forma per se recipitur a tali agente, et tunc est effectus alicuius in esse; vel forma per se non recipitur a tali agente, et tunc est effectus in fieri tantum, licet forma et esse intendatur ab ipso agente secundum fieri. Evidens obitur exemplum de domo, cuius forma non fit directe a domificatore, et idipsum contingit in ceteris artificialibus. Manifestum est enim, quod esse domus consequitur formam eius, quae est compositio et ordo; et haec quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Et ideo facit aedificator domum adhibendo caementum, lapides et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus non dependet ab actione aedificatoris. — Quoad *secundum,* nempe quae sit causa quoad esse effectus, revocetur distinctio causarum et diversa distinctarum proportio ad effectus. Nam agentia quaedam sunt eiusdem rationis cum effectibus, et quaedam diversarum. Differunt huiusmodi causae, quia causae univocae non possunt esse causae per se formarum effectus sui; causae vero aequivocae possunt esse causae per se effectuum recta formarum essentia: secundum quod *per se* distinguitur contra per aliud, et non prouti opponitur ei quod est per accidens. Differunt etiam, quia causae univocae sunt causae tantum τοῦ fieri effectuum, causae vero aequivocae possunt esse causae τοῦ esse effectuum. Requidem vera, causa per se alicuius est causa illius in quocunque invenitur secundum eamdem rationem. Ergo si per causam univocam, e. g. Socratem, causatur forma humanitatis per se dum generat Platonem; sequitur quod causaret etiam humanitatem suam, cum sit in eo eiusdem rationis. Ex quo sequitur, quod, cum causa univoca non producat per se formam, et tamen aliquid causet; causat ergo applicationem, seu coniunctionem formae in materia: hoc autem est, esse causam τοῦ fieri effectus. Et quoniam in causa aequivoca non salvatur forma effectus secundum eamdem rationem, non repugnat ei, esse per se causam formae effectus, et consequenter esse causam directe quoad fieri et esse sui effectus, dum est causa per se primo alicuius formae. Et haec est ratio, quare aqua calefacta retinet calorem cessante actione ignis, non autem remanet aër illuminatus, nec ad momentum, cessante actione solis: quia scil. materia aquae su-

sceptiva est caloris secundum eamdem rationem qua est in igne, ita ut si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper. Si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quamdam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus, propter debilem participationem principii caloris. Aër autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eamdem rationem, secundum quam est in sole, ut scil. recipiat formam solis, quae est principium luminis. Et ideo quia non habet radicem in aëre, statim cessat lumen, cessante actione solis. Exemplum hoc, aptissimum conclusioni, sumatur iuxta criterium philosophandi et iudicandi de rebus secundum proprias causas, et non secundum causas communes. Iamvero calor et lumen in hoc differunt manifeste, quod calor secundum esse, quod habet in propria causa, eadem ratione participatur ab aliis corporibus: sed lumen non est participabile per illuminationem in diaphano secundum eumdem modum et rationem, prouti est in propria causa. Quapropter agitur de causa univoca in uno exemplo, et de causa aequivoca in altero: consequenter illa est causa in fieri, haec est causa in esse.

Praeterea in eandem conclusionem notetur, quod hic est sermo de forma aliqua non materialiter, sed formaliter, et de dependentia a causa activa, quae convenit ei per se primo. Quod enim naturae alicuius formae conveniat per se primo dependentia ab agente, patet de affectione seu qualitate respectu proprii subiecti. Homini siquidem convenit per se primo, quod ab eo fluat risibilitas; et e converso risibilitas exigit definitiva ratione, ut promanet ab homine. Igitur forma, quae per se primo exigit dependentiam a tali agente, est ab eo secundum esse et fieri. Nam τὸ fieri praecise nec est intrinsecum rationi formae, nec necessario comitatur ipsam. Ergo dependentia alicuius formae ab aliqua causa effectiva per se primo, non potest esse quoad fieri praecise. At e converso idem iudicium est de forma et esse, ita ut intelligi nequeat, aliquem effectum pendere active et directe secundum esse ab aliquo, et tamen non secundum formam per se primo: imo implicat contradictionem, quod effectus sit dependens secundum esse et non secundum formam ab eodem agente. — Hoc praehabito evidens fit, quod causa per se alicuius causat illud in quocunque invenitur: et hoc verum est ratione causarum et effectuum simul. Quoniam si convenit per se primo alicui dependentia a causa; in quocunque invenitur idipsum, est cum tali dependentia; cum impossibile sit, separari aliquid ab eo, quod

convenit sibi per se. Et similiter, si cui causae convenit per se primo, quod sit activa alicuius effectus; in quocunque reperitur, est activum ipsius. Ergo si tam causa quam effectus huiusmodi ponantur eiusdem rationis, idem est per se primo activum suipsius; quod est impossibile. — Verum bene attendatur, quod causa per se alicuius causat illud, in quocunque reperitur, *secundum eamdem rationem*. Nec oportet, quod causet illud, in quocunque aequivoce seu analogice inveniatur. De Deo autem constat, quod est causa per se primo entis in quantum entis, et non sequitur: ergo causat ens in seipso; sed: ergo causat ens, in quocunque invenitur secundum eamdem rationem, qua invenitur in causatis. Modo falsum est, quod in Deo inveniatur secundum eamdem rationem; cum Ipse, et non cuncta alia, sit ens per essentiam: sed reliqua sunt quodammodo eiusdem rationis, in quantum entia; quia sunt entia per participationem. Et hoc bene notandum est, quoniam Metaphysica haec multos latuit illustres viros. Exinde etiam apparet, quanta sit absurditas ponendi ens vel esse univocum Deo et creaturis: sequeretur enim, quod Deus non sit per se prima causa entis in aliis, vel quod seipsum creet! Itaque dicendum est, quod esse per se activum supponit fundamentum assimilationis, non tamen semper secundum eamdem rationem, quam effectus habebit: sed quandoque secundum altiorem rationem, quam effectus imitabitur. Et idcirco per se primo activum non repugnat omni causae, sed univocae.

Horum consideratione comperitur, quod Deus est causa essendi omnibus directe producens esse omnium, quia est ens per essentiam: cetera sunt entia per participationem; nempe in nulla creatura, secundum rationem et rem esse est suamet essentia. Quapropter esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aëris, supposito influxu solis.

Tria iam *Corollaria* sequuntur. *Primum* est, quod potentia ad non esse in spiritualibus creaturis est magis in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma sive natura istarum rerum. *Secundum* est, quod Deus non potest communicare alicui creaturae, ut conservetur in esse, cessante sua actione. In tantum enim indiget creatura conservari a Deo, in quantum esse effectus dependet a causa essendi. *Tertium* est, quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse; quae quidem actio est sine motu et tempore, et differt a creatione secundum rationem, quia haec dicit novitatem, et illa continuitatem.

IV. Haec cum ita se habeant, facile cuique erit, alia construere argumenta, quorum vis ex praecedenti derivatur doctrina. 1. Deus gubernat res ea ratione, qua suum finem consequuntur. Atqui res consequuntur finem in quantum gerunt similitudinem divinae bonitatis. Ergo Deus res gubernat ea ratione, secundum quam res continent divinae bonitatis similitudinem. Atqui hoc fit in quantum perseverant in esse, ad quod secundum suam naturam indifferenter se haberent. Ergo ita Deus cuncta gubernat, ut iisdem sit causa perseverandi in esse. — 2. Accedit, quod conservatio rei non est nisi continuatio ipsius esse. Ergo eadem est causa ut res sint, ac ut in suo esse permaneant. Atqui Deus per suum intellectum et voluntatem est causa essendi omnibus rebus. Igitur per suum intellectum et voluntatem conservat res omnes in esse. — 3. Praeter causam generationis alicuius rei in aliqua natura, oportet per se esse aliquam causam agentem ipsius speciei sub qua singularia continentur. Haec autem causa est Deus. Ergo oportet, quod Ipse se hoc modo habeat ad conservationem specierum, sicut se habet hoc generans in natura ad generationem, cuius est per se causa. Atqui generatio cessat cessante operatione generantis. Ergo et omnes rerum species cessarent, cessante operatione divina. — 4. Sic se habet ad esse rerum operatio divina, sicut motio corporis moventis ad fieri et ad moveri rerum factarum et motarum. Impossibile autem est, quod fieri vel moveri alicuius rei maneat, cessante motione moventis. Impossibile est igitur, quod esse alicuius rei maneat, nisi per operationem divinam. — 5. Sicut opus artis praesupponit opus naturae, ita opus naturae praesupponit opus Dei creantis, ratione materiae. Atqui artificialia conservantur in esse virtute naturalium. Ergo omnia naturalia non conservantur in esse, nisi virtute Dei. — 6. Quod pertinet ad naturam superioris generis, nullo modo post actionem agentis manet. Atqui esse pertinet ad naturam solius Dei. Ergo nulla res remanere potest in esse, cessante operatione divina.

V. Secundum oppositionem quaecunque res se habet ad nihil, sicuti ad suum esse. Ergo cum Deus per seipsum sit causa omnium quoad esse; resultat, quod Deus possit in nihilum cuncta redigere. Nam sicuti, antequam res essent, potuit eis non communicare esse secundum suam voluntatem, ita postquam iam facta sunt, potest eis non influere, et sic esse desisterent, absque ullo praeiudicio divinae bonitatis. Quare non secundum aliquam actionem dicitur Deus, quod potest esse causa tendendi in

non esse; sed creatura habet ex seipsa, in quantum est de nihilo, cui Deus potest subtrahere suam actionem: et sic *per accidens Deus potest esse causa, quod res in nihilum redigantur*. Unde dicitur Ierem. X, 24: « Corripe me Domine, verumtamen in iudicio et non in furore tuo, nec forte ad nihilum redigas me ». — Quinimmo neque aliud revelatione didicimus (Eccli. III, 14) « quod omnia opera, quae fecit Deus, perseverant in perpetuum »: i. e. nullam rem de facto redigi in nihilum. Nam eorum quae a Deo fiunt circa creaturam, quaedam proveniunt secundum naturalem cursum rerum, quae vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam incorruptibilem. Quaedam vero fiunt a Deo praeter ordinem naturae ad manifestationem suae potentiae et bonitatis. Atqui contra rationem bonitatis et potentiae activae est, redigere suos effectus in nihilum. Ergo quamvis nulla creatura habeat potentiam infinitam, ut sit semper; tamen quod res in infinitum durent in seipsis vel in potentia materiae, sequitur infinitatem divinae virtutis. Haec omnia concludantur per S. Augustini sententiam: « Virtus Dei, ab eis quae creata sunt regendis, si cessaret aliquando; simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret ». (IV. Lib. super Genes. c. 12). Portet ergo nos Deus Verbo virtutis suae in aeternum!

LECTIO III.

DE MOTIONE CREATURARUM A DEO.

Argumentum. I. Alter effectus divinae Gubernationis est, ut cuncta moveat. — II. Movet materiam ad formam. — III. Potest immediate movere quodcunque corpus. — IV. Omnia agentia inferiora sive secunda non dant esse accidentale vel substantiale, nisi in quantum agant in virtute Dei gubernantis. — V. Refutatur Occasionalismus. — VI. Deus dicendus est agere in omni operante secundum quod intime omnibus cooperatur. — VII. Deus operatur in omnibus secundum triplex genus causae, sc. finalis, efficientis, et formalis. — VIII. Modus divinae cooperationis, qua idem effectus est a Deo et creatura.

I. Entium cuique duplex perfectio convenit: esse et operari vel per se vel per aliud. Hoc evidenter constat, quia non solum potentia admiscetur substantiae creatae; sed amplius quia soli Deo tanta servatur nobilitas, ut suum esse sit suamet operatio, et absque ullo motu summa actualitas. Igitur nulla res est quae, dum extat,

non indigeat in suum finem moveri per aliquem actum. Et quoniam providentiae ac gubernationis divinae proprium est, in perfectionem subiecta ducere; alter effectus praeter conservationem censeri debet, in quantum movet creaturas, non minori necessitate ex parte illarum, nec minori efficacia ex parte Dei. Sub quo argumento plura comprehenduntur secundum fidem et rationem, quae brevi huius lectionis decursu proponere intendimus.

II. Primo quidem consideretur, a Deo moveri materiam ad formam, uti factum novimus quando (Gen. II): « Formavit Deus hominem de limo terrae ». Nam 1. ens in potentia passiva reduci potest in actum a potentia activa, quae id sub sua potestate continet. Atqui materia a Deo producta continetur sub potestate divina. Ergo materia potest reduci in actum per divinam potentiam. Atqui forma nihil aliud est quam actus materiae. Ergo Deus potest movere materiam ad quamlibet formam, ad quam sit constituta potentia. — 2. Praeterea hoc ipsum quod causae secundae determinantur ad determinatos effectus, dum diversas formas inducunt super materiam, sive educunt de potentia materiae, est illis a Deo, ordinante omnes causas ad determinatos effectus. Ergo Deus potest etiam determinatos effectus in materia per seipsum producere, id est movere immediate materiam ad formam. — 3. Virtus divina ita est universalis omnium causa, quod non agat ex necessitate naturae; sed per voluntatem et intellectum. Atqui agens per intellectum cognoscit rationes proprias omnium formarum, et non solum universales. Ergo potest determinate hanc vel illam formam materiae imprimere. — 4. Demum, asseritur tamquam necessaria conditio cuiuslibet agentis, quod simile facit sibi simile. Sed effectus aliquis invenitur assimilari causae agenti dupliciter. Uno modo secundum eandem speciem, ut homo generatur ab homine. Alio modo secundum virtualem continentiam, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa: et sic animalia ex putrefactione generata et plantae et corpora mineralia assimilantur soli, cuius virtute generantur. Igitur causae agenti effectus conformatur secundum totum illud, ad quod se extendit virtus agentis. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam generando compositum sibi simile; ita et Deus, cuius virtus se extendit ad formam et materiam: ideoque compositum quod generatur, fit simile Deo, secundum virtualem continentiam, sicut assimilatur composito generanti per similitudinem speciei. — Hinc sequitur quod Deus, licet sit purissima forma immaterialis, potest huiusmodi effectus produ-

cere alterando et mutando materiam: non autem aliqua alia forma separata; quia materia non continetur in virtute illius substantiae. Et ideo daemones et angeli operantur circa haec visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina.

III. Secundum deducendum est, quod Deus potest immediate movere quodcumque corpus: uti Fides docet, quod opera sex dierum Deus immediate fecerit, in quibus continetur motus corporum: ex. gr.: « Congregentur aquae in locum unum ». — Nam 1. erroneum est dicere Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus, qui fiunt per quamcumque causam creatam. Atqui unus effectuum creatarum causarum est movere corpora. Ergo sine ulla dubitatione, Deus potest movere immediate quodcumque corpus. — Item 2. omnis motus vel est via ad formam, vel consequitur ipsam: sicut motus localis gravium consequitur formam quae datur a generante, et calefactio est via ad formam ignis. Atqui eiusdem est imprimere formam et disponere ad formam et dare motum consequentem formam. Ergo quae causa potest immediate formam materiae imprimere, potest secundum quemcumque motum corpus quodcumque movere. Ergo Deus potest immediate movere quodcumque corpus. — Ubi 3. notetur quod corpus non potest moveri nisi tangatur: sed tactus duplex est: *corporalis* et *virtualis*. Corporali tactu corpora tanguntur et tangunt; at spirituali potest tangi corpus quin contingat. Deus autem, cum sit omnino incorporeus, non tangit neque tangitur corporaliter; sed spiritualiter tangit, movendo creaturas, et non tangitur; cum nullius creaturae virtus naturalis possit usque ad ipsum pertinere. — 4. Sic igitur movet Deus tamquam aliquid desideratum et intellectum a seipso, dum omnia operatur propter suam bonitatem. Non autem oportet quod semper moveat sicut desideratum et intellectum ab eo quod movetur. — Denique 5. divina virtus motiva est infinita, improportionabiliter excedens quamlibet potentiam finitam. Sed tamen quia non est in aliqua magnitudine, consequenter nec mensura temporis constringitur ut moveat: neque movet per necessitatem naturae; cum sit virtus intellectivi agentis, qui operatur in effectibus secundum quod eis convenit. Itaque congruit, Deum pro sua voluntate posse quodcunque corpus movere; sive consideretur virtus activa, sive contractus, sive ratio qua Deus est primum movens.

IV. Tertio dicendum universalius est, quod omnia inferiora agentia non dant esse, accidentale vel substantiale, nisi in quantum agunt in virtute divina. Huius conclusionis ratio 1. est quia nulla

causa potest aliquid facere secundum quod pendet ab alia, nisi in virtute illius. Atqui nihil dat esse nisi in quantum est actu. Ergo nihil dat aliquod esse, nisi in virtute illius a quo habet esse in actu. Atqui hoc est a Deo conservante, qui « creavit ut essent omnia » (Sap. IV, 14). Ergo. — 2. Ratio desumitur, quia id quod est commune pluribus causis particularibus, primum in intentione et ultimum in executione, perfectissimum in illis, et primum in effectibus earundem, cuius omnia alia sint determinationes totidem; provenit a quocunque alia causa in virtute primi agentis, scil. Dei. Atqui *esse* est communis effectus tum agentium omnium particularium, primum in intentione et ultimum in executione, perfectissimum in illis, et quasi complectivum, et primum in effectibus omnibus, qui non sunt aliud nisi determinationes ipsius. Ergo. — 3. Alia quoque ratio construitur ex praehabita doctrina: id quod uni tantummodo per essentiam convenit, non potest ab alio produci, nisi in virtute illius. Atqui *esse* Deo tantum convenit secundum essentiam, et proprium est. Ergo est proprius effectus Dei, et tantum in virtute Eius potest ab aliqua alia causa produci.

V. Ex praemissis quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium: et ideo appellati sunt Occasionalistae, quia dicebant quod Deus causat calorem, praesente igne; et similiter in aliis omnibus effectibus naturalibus. Hoc autem est impossibile. Nam si Deus operatur in omnibus solus, non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus operatur. Atqui evidens est quod ex diversis appositis rebus constanter diversi effectus proveniunt. Non ergo causalitas effectuum est ita tribuenda divinae virtuti, quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium. — Imo repugnat divinae sapientiae ut sit aliquid frustra in suis operibus. Atqui frustra essent adhibitae a Deo aliae res ad producendos effectus, si solus Ipse operatur omnia immediate. — Verum divinae sapientiae convenit dare alicui rei non solum principale quidpiam, sed etiam omnia quae consequuntur ad illud. Atqui facere aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu. Ergo Deus per sapientiam suam communicavit aliis similitudinem quantum ad esse, et consequenter quantum ad agere. — Et revera Deus est perfectissimum agens. Ergo oportet quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso sortiantur. Atqui multum detrahitur perfectioni creaturae, si nulla habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum. — Eo vel magis hoc patet, quod divina sapientia et

divina virtus omnia operatur secundum rationem divinae bonitatis. Atqui summae bonitati divinae convenit conferre bonum non uni tantum sed multorum commune. Ergo divina bonitas exigit creaturae ita bonum impertiri ut commune fiat. Atqui bonum unius fit multis commune, in quantum ab uno in alia derivatur per propriam actionem. Ergo detrahere actiones proprias a rebus creatis est divinae bonitati derogare. — Bonum autem commune omnibus creaturis et optimum, est ordo. Atqui si a rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem; utpote qui attemperatur hoc pacto, ut quaedam agant quaedam patiantur. Ergo si res creatae non sint vere causae propriarum actionum, subtrahitur ordo totius universi, quasi propter impotentiam creantis.

Nec solum hac positione tollitur a rebus ordo; sed etiam negantur omnibus suae virtutes activae, et ipsis rebus etiam negabitur esse. Nam imperfectum est propter perfectius; et sicut materia est propter formam, ita forma est actus primus propter suam operationem. Atqui irrationabile est unum admittere, ac simul negare aliud propter quod illud sit. Dum ergo creaturis detrahitur suarum actionum decus, consequens est negari creaturas ipsas existere. — Et cum cognitio scientiae naturalis et certitudo obtineatur cognoscendo rerum creatarum naturas per proprios effectus; ex tanta absurditate consequitur quod impossibilis evadat manifestatio naturae, et naturalis scientia. Falsa igitur omnino et manifeste generi humano absurda, atheismo affinis est sententia Occasionalistarum; neque minus contraria fidei, quae docet Deum simul constituisse creaturas et eisdem dedisse in genere suo ut agerent similesque effectus producerent.

In rem huius propositae conclusionis superest notare quod tantus error affirmatus videatur ex hoc, quod nulla forma, neque substantialis neque accidentalis, habet materiam partem sui; et ideo nulla potest fieri ex materia, sed oportet quod fiat ex nihilo, quod est creari. Respondet autem S. Doctor quod sicut forma non dicitur ens quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam compositum existit; ita nec forma proprie fit, sed incipit esse per hoc quod compositum est reductum de potentia in actum, qui est forma (C. G. III, 69). — Haec autem reductio alterius in actum fit quatenus unum est superius, formalius ac prae illo activum. Nec opus est quod agens agat se toto, sed agit unum secundum quod est in actu per suam formam, ac aliud patitur secundum suam potentiam, sive materiam. Quare potest fieri quod duo sub diversa ratione ad invicem agant et pa-

tiantur. — Quae quidem actio non importat communicari eandem numero formam : hoc enim ridiculum est dicere ; quamvis ista sit labes plurium modernorum physicorum, qui consequenter admittunt unitatem qualitatum seu virium cum quadam transformatione. Ista, inquam, positio etiam theologice falsa est, destruens veram causalitatem a rebus. « Non enim (ait S. Doctor, ibi in fine) hoc modo dicitur corpus calidum calefacere, quod idem numero calor qui est in calefaciente corpore transeat ad corpus calefactum, sed quia virtute caloris qui est in calefaciente corpore, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia : agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subiectum, sed reducens subiectum quod patitur de potentia in actum ». — Hinc quoque intelligitur quod, licet actiones et qualitates activae creaturarum sint accidentia ; tamen causatae a substantiae principiis, agunt in virtute eorundem, velut instrumenta, et producunt formas substantiales similes principali agenti. Ceterum, quia terminus cuiusque actionis est aliquod esse, et ipsa actio est quoddam esse ; advertant theosophi, negantes τὸ esse multiplicari, quasi identicum terminet omnia ; ne reapse omnes actiones a creaturis subtrahant, unumque agens ac unum ens numero ponant. — Et sic manet illud Psalmi « terra dedit fructum suum » ; et « quoniam omnia serviunt tibi ».

VI. Itaque dicendus est Deus causa operandi omnibus operantibus, ita ut operetur in omni operante. — Ista gravissimae veritatis conclusio enodabitur fidei documentis et ratione. Duplici potissimum capite proponitur hoc nobis credendum. Qui enim operatur in nobis velle et perficere et omnia opera nostra, ita ut sine eo nihil possimus facere ; operatur in omni operante, etiam quod inferius aut superius homine sit. At fide instituimur : quod « omnia opera nostra operatus es nobis Domine » (Isai. XLVI, 12) ; et : « Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate » (Phil. II, 13) ; et « sine me nihil potestis facere » (Io. XV, 5). Ergo Deus operatur in omni operante. *Expl. m.* Isaias ibi a c. XXV ad XXVI intendit exaltare Deum ex iis quae fecerit aut facturus est regno iustorum : tribuit Deo forti et exaltationi manuum eius omnia quae contingerant Sion monti ab hostibus, et eorum perditionem : a Deo conferri praedicat omnia bona et pacem, quae certe successerunt per alios ; et apponit communem rationem, quia scil. : « Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine ». Neque aliud aut minus docet Paulus, qui ostendit quid agere debeant fideles ; et confirmat fi-

duciam hac universali ratione, quia operatur Deus velle et perficere pro bona sua voluntate: quasi dicat ideo fiduciam haberi secundum gratiam nos perfici, quia Deus praebet velle nobis: hoc autem certe exhibet, quia operatur sic in nobis, qui creaturae ipsius sumus, uti in omni operante. Propterea Dominus, ut certificaret quod inhaesio et mansio nostra in se non solum est necessaria, sed etiam efficax ad fructificandum in meritis et gloria; rationem affert profundam, quia sicut sine ipso factum est nihil, ita omnia opera non sunt nisi ab ipso verbo Dei, cum nulla natura ad aliquid faciendum moveri possit sine ipso.

Aliud fidei documentum est, quia frequenter in Scriptura naturae effectus operationi divinae contribuuntur. At quod est evidenter actus unius, non potest tribui alteri simpliciter, nisi illud sit agens in eo. Ergo Deus operatur in omnibus operationibus naturae. *Expl. M.* iuxta illud: « Nonne sicut lac mulsisti me et sicut caseum me coagulasti? pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me » (Iob. X, 10-11). Hic enim argumentatur Iob, quod Deus operi manuum suarum porrigat dexteram, id est sibi: quia non solum a Deo repetenda est operatio primae constitutionis « sicut lutum feceris me »; sed etiam quia opera naturae (dum separat materiam germinis, et massam corpoream componit, distinguit organa, et infundit animam et conservando custodit) Deus exequitur, ut principale agens in omnibus, non secus ac animator et conservator. — Praeterea est illud: « Intonuit de coelo Dominus et altissimus dedit vocem suam: grando et carbones ignis » (Ps. XVII, 11). Operationes naturae universae sunt, vel secundum mutationes materiae, praesertim in viventibus, vel secundum alterationes ac motus locales in aqua et aëre quas meteora dicunt. Psaltes autem hic agit de potentia sui liberatoris ex magnitudine ac multitudine effectuum in corporalibus et praecipue in his quae homines admirantur; quae sunt commotiones elementorum circa terram, in aquis et aëre per ventorum impetus, decursu nubium in turbines, et tonitruum fragore: horum causas indidit naturae Deus a principio, sed ita in his omnibus operatur, ut quasi ab Omnipotenti ipso verius quam a natura repetantur.

Sed rationibus eadem veritas evidentior niteat prius generaliter et postea specialiter pro diversis causarum generibus. — Itaque 1. nihil est causa essendi nisi in quantum agit in virtute divina. Atqui omne operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale vel accidentale. Omne igitur operans operatur per vir-

tutem Dei. Ergo. — 2. In omnibus causis ordinatis ad agendum, semper oportet quod omnes et singulae sequentes, secundum quodcumque genus causarum, agant in virtute causae primae. Atqui in ordine causarum agentium et sub quavis ratione influendi in actionem, Deus est prima causa. Ergo omnes aliae causae actionis influunt in virtute ipsius Dei. Ergo Deus principalius est causa cuiuslibet actionis quam quaelibet causa secunda. Ergo. — 3. Ad huius veritatis evidentiam secundum speciales causarum efficacias, considerandum est: primo, quod cum sint causarum quatuor genera, materia non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum. Secundo, finis, agens et forma se habent ut actionis principia, sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis qui movet agentem, succedit vero agens; postremum influens est forma eius quod ab agente applicatur ad agendum. Tertio, notetur quod haec causarum distinctio et ordo accipi debet praecisa ratione: quia causalitas finis in bonitate fundatur eius propter quod agitur; causalitas efficientis hic sumitur quatenus movens est virtute activa et applicat id quod agit ad agendum, sicuti artifex agens causa est, in quantum movet instrumentum formatum ad operationem artis, puta, ad faciendam statuam: et sic non consideratur quasi det formam aut determinationem potentiae eius quod movet, sed supponitur idipsum omnino completum, ita ut nil aliud supersit nisi moveri et applicari ad operationem secundum modum suum. Quare et forma hic consideratur instrumenti sive eius quod movetur et agit, non forma agentis aut facti. Et esse formaliter causam actionis in aliquo agente, sibi vult, dare formam instrumento et illam conservare. Ideo unum genus causae non debet confundi cum alio. Potest quidem fieri quod agens imprimat formam, vel solo motu transeunter, vel permanentem, cessata quoque actione, quando instrumentum moveatur ad actionem et effectum excedentem se suamque connaturalem formam; sed tunc (uti suo loco probatur) duplex est causandi actionem ratio, et est actio duplex.

VII. His praenotatis concluditur, quod Deus agit in omni operante secundum triplex genus causae, et hoc ordine: quia id est agens in omni operante secundum rationem finis, propter quod, vel immediate vel mediate, secundum veram aut apparentem participatam similitudinem, assequendum, unumquodque agit. Atqui omne agens agit propter bonum, quod est aut ipse Deus, aut secundum veram, vel apparentem similitudinem ipsius summae bonitatis. Ergo. — *Praeterea*. Illud agens agit in omni operante secundum

rationem causae efficientis, cuius activa motio sit motus ipsorum agentium, quatenus in eius virtute agant, et quorum formae ac virtutes ad agendum applicentur. Atqui Deus est primum movens secundum quodcumque genus motuum, sub quo omnia alia agentia tum corporalia tum spiritualia sunt ordinata, in cuius virtute cetera haec omnia moventur; ita ut tam vires naturales, quam voluntates applicentur ad operationes sibi ipsis convenientes. Ergo Deus operatur omnes actiones creaturarum in ratione causae efficientis. Idcirco sicut artifex se habet ad sua instrumenta, ita Deus ad omne agens: et sicut motio instrumenti nil aliud est quam motio activa artificis, sola differens ratione; ita dicendum est de actione Dei ut agentis, et uniuscuiusque creaturae. — *Tertio.* Illud est agens ratione causae formalis in quolibet agente, quod dat formam activam et conservat eam in esse. Atqui Deus dat formas quascumque creaturis et eas conservat in esse, quae sunt principia actionum. Ergo. Ex. gr. Deus non modo est causa actionum sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam prout sol dicitur causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen quasi formam aëris, qua colores manifestantur.

VIII. Quae cum ita se habeant, corollarie deducitur, quod Deus *intime* in omnibus operetur. Nam agens cuius actio ratione principii est ipsum esse, tam intime rebus est, quam proprius effectus eius est intimus. Atqui Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, et propter hoc in omnibus operatur. Ergo Deus maxima intimitate operatur in omnibus, sicut ipsum esse inter omnia, et prae omnibus formis est prius, universalius atque intimius. Denique compertum manet, quod simul Deus *sufficienter* operatur in omnibus ad modum primi agentis, et propter hoc non superfluit operatio secundorum agentium; imo constituitur ita, ut *una actio* et eadem procedat a primo et secundo agente; cum Deus non solum det formam rebus, sed eas etiam in esse conservet, et applicet eas ad agendum, et omnium sit finis actionum.

Superest huic lectioni paulisper ex dictis notare quomodo idem effectus sit a Deo et a naturali agente, non quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat; sed totus ab utroque secundum alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus. Deus autem per seipsum potest omnes effectus producere, omnes motus et actiones; sed non potest facere quod sit effectus vel actio creaturae, nisi et ipsa sit realiter causa influens suo modo in effectum. Verum ex immensitate bonitatis

divinae similitudo ipsius ita rebus communicatur, ut non solum habeant esse, sed et quantum ad hoc, quod aliorum sint causae moventes et agentes.

Quapropter in quolibet agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit, et virtutem qua agit. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris non uno, sed pluribus modis: scilicet in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat eam ad agendum; sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat, per quam agit instrumentum, nec conservat, *sed dat ei solum motum*. Oportet igitur quod actio inferioris agentis sit ab eo per virtutem propriam et per virtutem omnium superiorum agentium: et sicut agens infimum invenitur immediate activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum; sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est *immediatum*. Idem ergo effectus idemque motus a creatura et a Deo est *immediate*, licet alio et alio modo.

LECTIO IV.

DE CONDITIONIBUS DIVINAE PROVIDENTIAE ET GUBERNATIONIS.

Argumentum. I. Agendum de conditionibus quae Providentiam sive Gubernationem universi comitantur. — II. Universalis est. — III. Immediata. — IV. Certitudine pollet. — V. Non excludit contingentiam a rebus. — VI. Compatitur malum quod in amplius bonum ordinat. — VII. Providentia divina in sua ordinatione, dispositione, et gubernatione cuncta singularia comprehendit. — VIII. Casus quoque et Fortuna sub motu divinae Providentiae circumvolvitur.

I. « Magna opera Domini (ait Psalmista CX, 2), exquisita in omnes voluntates eius »: idest tanta ornantur perfectione ut nullus iure arguat ea de aliquo defectu; nec rationabiliter dubitationi locus est, cur Deus ita et non aliter agat in omnibus quae ex ipso sunt, conservantur per ipsum ac perficiuntur. Attamen bonitati virtutique divinae omnia operanti submittimur, dum ingenio nostro modum operationis eius multiplicem exploramus; iuxta illud (Ps. CXVIII, Oct. 9): « Mirabilia opera tua, ideo scrutata est ea anima mea ». Proprietates intelliguntur consequentes rem in seipsa vel respectu

aliorum, in quantum est, vel in quantum operatione quidpiam exequitur. Cum ergo plura tetigerimus circa providentiam, prouti generatim est de creatis rebus; expedit de consequentibus atque ornantibus eam paulisper agere, quae sint consona praemissae doctrinae, et ex praecedentibus affirmentur.

Brevitati studentes haec consideranda proponimus, quae sunt conditiones providentiae ex seipsa: *universalitas*, *immediatio*, et *certitudo* infallibilis quantum ad hoc quod impleatur. Unde concludetur ex parte provisorum conditio multiplex; quae est, ita comprehendere singularia, ut non excludat *contingentiam*, *malitiam* et *casum* a rebus.

II. Exordiamur itaque ab *universalitate*, quae nobis proponitur a Sapientia, dum « attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter ». Asseritur enim hic, quod providentia tam excelsa et universalis est, quam ipsa Dei sapientia: praeterea quod confinia eius sunt finis et finis, idest prima et ultima rerum conditarum; item quod est sicut dispositiva omnium ita et providens. Congruit huic sententia illa (Rom. XIII, 1): « Quae autem sunt a Deo, ordinata sunt »: hoc enim est dicere, eandem communitatem esse originis rerum ac de iisdem providentiae. Idipsum intelligitur (Iudith. IX, 4): « Tu fecisti priora et illa post illa cogitasti; et hoc factum est quod ipse voluisti »: hac enim oratione docemur, quod divina voluntas, excogitatio ordinis, et potentia Dei aequali amplitudine consistit. Hanc universalitatem ostendit Augustinus de Providentia loquens (L. V. de C. D. c. 11): « Deus non solum coelum et terram, non solum hominem et Angelum; sed nec exigui et contemptibilis animalis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia dereliquit ».

Huius autem positionis est ratio: quia ordinatio in finem universalis est usque ad singularia. Ergo providentia est universalis. — *Prob. ant.* Nam omne agens in quantum agit, in tantum agit propter finem: ergo causalitas cuiusque agentis amplior non est ordinatione effectuum in finem. Atqui causalitas Dei per essentiam et potentiam se extendit ad omnia usque ad singularia. Ergo et divina ordinatio rerum in finem. — *Deinde.* Ex hoc contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa praeter intentionem agentis. Atqui impossibile est, et implicat contradictionem, quod aliqua alia causa sit praeter intentionem agentis primi, quod

se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed et quantum ad individualia, non solum incorruptibilium sed etiam corruptibilium. Ergo impossibile est, aliquid non esse ordinatum a Deo. — *Tertio*. Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia, secundum cognitionem quae comparatur ad res proportionaliter sicut cognitio artis ad artificiata. Atqui oportet, quod omnia artificiata subdantur ordini artis quoad substantiam artificiatorum. Ergo omnia proportionaliter supponuntur ordini divinae providentiae in finem. — *Quarto*. Notandum est, quosdam subtraxisse divinae providentiae cursum rerum naturalium, quia videbant quod providentia humana non se extendit ad necessaria, quae ex natura proveniunt. At homo non est institutor naturae, sed utitur in operibus artis et virtutis ad suum usum rebus naturalibus. Cum ergo Deus sit auctor naturae, et per suam voluntatem causa necessitatis naturalis in seipsa et ad finem; omnia non solum contingentia, sed etiam necessaria, humana et naturalia, subsunt providentiae divinae universaliter. — *Quinto*. Igitur non solum ratione causae efficientis, sed etiam causae finalis, debet universalitas divinae providentiae affirmari. In tantum enim alicuius gubernatio se extendit, in quantum se extendere potest finis gubernationis. Atqui finis providentiae divinae est sua bonitas, in quam sicut in finem nihil est quod possit non ordinari. Ergo impossibile est, quod aliquod entium extra providentiam et gubernationem divinam aliquando subsistat.

III. Secundo consideretur *immediatio*, quia intenditur negari medians provisor ad providentiae divinae complementum. Quae conditio aperitur Fide, iuxta illud (Iob. XXXIV, 13): « Quem constituit alium super terram? aut quem posuit supra orbem, quem fabricatus est »? nempe (ut explicat Greg. M. Mor. XIV, 26): « Mundum per seipsum regit Deus, quem per seipsum condidit ».—Ubi distinguamus oportet, quod ad providentiam duo pertinent, scilicet *ratio ordinis* rerum provisarum in finem, et *executio huius ordinis*, quae *Gubernatio* dicitur. Nam providentia divina est omnibus numeris perfectissima. Atqui ad perfectionem providentiae secundum se requiritur ut sit *immediata*, et ad perfectionem gubernationis, ut sit *mediata* in pluribus secundis provisoribus a se constitutis. Ergo providentia divina est omnibus immediatissima quoad rationem ordinis, sed gubernat plura mediantibus aliis, et immediata virtute sua. *Explicatur minor*. Inter providere et gubernare hoc interest, quod providere est operatio immanens, gubernare vero transiens: et propterea pro-

videre non per seipsum, ponit imperfectionem in ipso providente, quia importat ipsum non statuere in mente sua totum omnium ordinem in omnem finem, sed partem tantum. Gubernare vero per media non ponit imperfectionem in gubernante, nisi ex eius defectu procedat: sed ponit, actionem eius transeuntem multis quasi instrumentis expleri; quod non inconvenire Deo patet.

Reapse quoad primam partem conclusionis et minoris dicendum est, quod optimum in omni genere cognitionis practicae consistit in cognitione usque ad particularia. Nam particularia sunt in quibus, ut in terminis et subiectis, est actus seu operatio rationis practicae; quare idipsum constat inductione, cum videamus differentiam inter medicum cognoscentem in universali, et cognoscentem universaliter ac particulariter, qui optimus est: et similis invenitur differentia in omni artium genere. Optimus ergo Deus in suo intellectu habet rationem etiam minimorum; et quascunque causas aliquibus effectibus praefecerit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde illorum effectuum ordinem in sua ratione praehabuit. Evidentius hoc fit consideranti, quod in his quae humana providentia reguntur, aliquis superior provisor circa quaedam magna et universalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinanda, minorum vero ordinem ipse non excogitat, sed aliis inferioribus excogitandum relinquit, propter defectum ignorantiae circa singulas conditiones, vel ob insufficientiam mentis ad omnium ordinem concipiendum, sive ob laborem et temporis prolixitatem quae requireretur. At impossibile est, dari ordinem in aliquo inferiori perfectiorem quam in ipso Deo circa eadem; aut quod omnis industria provisorum inferiorum et regula iudicativa etiam de singularibus ordinatis non praehabeatur ab Ipso, in omnibus et singulis operante. Ergo oportet quod immediata sit divina providentia de omnibus.

Analogis rationibus verificatur aliud quoad gubernationem, nempe executionem divinae providentiae fieri mediantibus causis secundis, de quibus dicitur (Ps. CI, 21): « Benedicite Domino omnes virtutes eius, ministri eius, qui *facitis* voluntatem eius »: et alibi dicuntur facere verbum eius. Secus enim subtraheretur operatio, causalitas, et ordo non modo effectuum a creaturis, sed etiam causarum, in quibus nobilior est: neque adesset manifestatio divinae virtutis, in proxima et remota extendentis suam operationem; neque dignitas ac dominium regentis praefulgeret, non habens ministros executores sui regiminis. Itaque dicendum est, quod per gubernationem res ad perfectionem ducuntur. Ergo tanto melior erit gubernatio, quanto

magis perfectio a gubernante rebus communicatur. Atqui maior perfectio est, dum res non modo sit bona in se, sed etiam in alias de sua bonitate effundat, ac eas in bonum promoveat. Ergo optima executio providentiae divinae exigit, ut fiat mediantibus quibusdam superioribus ad inferiora.

Nec satis habeo veritatem probasse; at secundum praemissa desumitur, quod hic de natura mediationis est sermo, et de mediatione propria unicuique, scil. *rationis* et *executionis;* quamvis prima pars verificetur de immediatione *virtutis,* secunda de immediatione *suppositi.* Notetur autem quod inter rationem gubernatricem et res contingit haberi rationem mediam dupliciter. Uno modo, ut suppleat notitiam ac regulationem principalis et universalis tantum rationis; alio modo, ut solum ministra sit rationis principalis, omnia determinantis. Primo modo mediat ratio ut ratio, coniungens notitiam et regulam universalem particularibus: in secundo autem mediat ratio praecise ut minister, qui tamen rationalis est. Et ratio principalis, non in primo, at in secundo casu usque ad ultima particularia pertingit. Quod dictum est de mediatione rationis, etiam de medio executore distingui oportet. Constat enim, quod inter executorem et effectum dupliciter contingit esse medium. Uno modo ad supplendam potentiam executivam prioris, alio modo ad ministrandum tantum priori: et primum quidem per accidens se habet ad executoris rationem, quia non convenit ei, nisi ob impotentiam accidentem ipsi; secundum vero convenit executori in quantum executor est. Et quia medium, ut ministrans, est medium ut suppositum, non ut virtus; idcirco conclusa prius est negatio medii proprii quoad rationem providentiae, et deinde positio medii proprii secundum quod convenit mediatori in executione.

IV. Succedit consideranda *certitudo* divinae gubernationis: quae quidem intelligitur quatenus infallibilis est, praeter quam nihil evenire possit; imo nec ulla res renitatur, quin impleat totum ordinem divinae providentiae. — Igitur primo asseritur secundum Fidem de divina sapientia quae attingit omnia fortiter, quasi attrectet manuque contineat; de divina voluntate, in cuius ditione ita cuncta sunt posita, ut non sit qui ei possit resistere (Hester. XIII, 9); et iuxta sensum Ecclesiae quae dicit in quadam oratione: « Deus cuius providentia in sui dispositione non fallitur ». Quare ait Boëtius (III de Cons. pr. 12): « Non est aliquid, quod summo huic bono vel velit vel possit resistere ». — Praeterea nihil posse succedere praeter ordinem divinae providentiae, stat ratio; quia nullius effectus potest

evenire praeter ordinem causae universalis. Atqui divina gubernatio est univocalis causa, non in uno genere sed totius entis. Ergo.— *Prob. M.* Impossibile est aliquid evenire praeter ordinem alicuius causae in suo effectu, nisi influxu alterius causae non subiectae eidem. Atqui nulla est particularis causa, quae primae et universali non subiiciatur. Ergo etc. Explicatur idem comparando causas particulares inter se et cum causa altiori et universali: quia praeter ordinem causae particularis nihil provenit, nisi ex aliqua alia causa impediente. Implicat vero contradictionem, quod causa particularis impediat effectum causae universalis, quae in omnibus agit. Sicut indigestio contingit praeter ordinem virtutis nutritivae ex aliquo impedimento, puta ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliam causam, et sic usque ad causam primam universalem. Quapropter ex hoc ipso, quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinae providentiae, qui consideratur secundum aliquam particularem causam; necesse est quod in eundem ordinem relabatur secundum aliam causam.

Secundo dicendum est divinam gubernationem tam suaviter certam esse, ut nihil ei renitatur. Ubi tamen considerandus est ordo divinae sapientiae dupliciter: scilicet in generali, prout egreditur a causa gubernationis totius; et in speciali, secundum quod procedit a causa particulari, quae est executiva divinae gubernationis. Id est, formaliter loquendo, Deus consideratur ut gubernator totius universi, et Deus ipsemet ut dans praecepta aut gubernans secundum speciales rationes, quasi causa particularis, executiva quandoque per aliud, puta Ecclesiam, et quandoque per seipsum. Non enim, ut faciens aliquod horum e. g. dans leges Decalogi, ordinat omnia entia, sed quaedam tantum, vel secundum dispositiones quasdam. Id facile probatu liquet, cum nihil contrarietur divinae gubernationi, prout communitate sua omnibus adest: quia 1. ipsa divina gubernatio tendit in bonum. Atqui unaquaeque res sua operatione tendit in bonum, nullaque malum respiciens operatur. Ergo etc. — 2. Nihil unquam agenti resistit, quod non potest inclinari nisi secundum impressionem habitam ab illo. Atqui omnis inclinatio alicuius rei, sive naturalis sive voluntaria, nihil est aliud, quam impressio quaedam a primo movente, quod est Deus. Ergo necesse est, quod omnia, quae aguntur vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniant ad id, ad quod divinitus ordinantur. — Renitentia et oppositio igitur contra Dei gubernationem invenitur, in quantum Deus est ordinator specialis. Sic peccantes mortaliter duo inspiciunt: unum intentum,

quod constat esse aliquod bonum, et sic implent aliquem ordinem divinae gubernationis: alterum praeter intentionem, quod est deformitas actus, consistens in privatione debiti ordinis; et in hoc declinant a quodam determinato ordine boni, et contra illum feruntur. Et sic nulla ex parte contra divinam gubernationem in generali agunt, sed in speciali.

Altius vero si velimus considerare infallibilitatem, immutabilitatem, sive certitudinem divinae providentiae, dicendum est 1. (C. G. III, 94), certum esse, quod providentiae ordo omnes res complectitur, cum Deus sit omnium existentium causa, omnibus conferens esse, operari et promoveri in finem. At duo repeti oportet, nempe ordinis praemeditationem, quae pertinet ad cognitionem, et praemeditati ordinis institutionem in rebus, quae pertinet ad operativam potentiam. Differentia est inter haec duo: quia in praemeditando ordine providentia tanto est perfectior, quanto magis usque ad minima ordo providentiae perducatur. Sed in hoc, quod ordo praemeditatus rebus imponitur, tanto est dignior et perfectior providentia gubernantis, quanto universalior est et per plura ministeria suam explicat praemeditationem. Quae cum ita se habeant quoad perfectissimam providentiam Dei, consequitur quod in sua praemeditatione sempiterna omnia ordinet, quantumcumque minima videantur. Quaecumque vero aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab Eo mota, et Ipsi obtemperando ministrant ad explicandum in rebus ordinem providentiae ab aeterno, ut ita dicam, excogitatum. Si autem omnia quae agere possunt, necesse est ut ei ministrent; impossibile est, quod aliquod agens divinae providentiae executionem impediat, ei contrarium agendo. Neque possibile est, eamdem impediri per defectum alicuius agentis vel patientis; cum omnis virtus activa et passiva sit in rebus secundum dispensationem divinam causata.

2. Considerandum est, quod omne agens intendit ad bonum et melius quod potest. Atqui bonum et melius non eodem modo consideratur in toto et in partibus. Nam bonum totius est integritas et ordo partium inaequalium; non vero id fieret, si omnes partes essent aequales, unaquaque perveniente ad gradum nobilissimae partis. At quaelibet pars inferioris gradus in se considerata, melior esset in gradu partis superioris constituta. Ergo in aliud tendit intentio particularis agentis, et in aliud universalis; ita ut de intentione particularis sit, ut promatur effectus perfectior adeo, quantum possit in genere suo; et de intentione universalis, quod

fiat perfectus, commensurata perfectione totius. Idcirco diversitas rerum, corruptio, diminutio, et omnis defectus est de intentione naturae universalis. Inter partes autem totius universi prima distinctio apparet secundum contingens et necessarium; in quantum superiora in entibus sunt necessaria, incorruptibilia et immobilia, a qua dispositione tanto magis deficiunt, quanto sub inferiori gradu constituuntur: quare infima corrumpuntur quantum ad esse suum, moventur vero quantum ad suas dispositiones, suos etiam effectus non de necessitate, sed contingenter producunt. Quodlibet igitur agens, quod est pars universi, intendit, quantum potest, in suo esse et naturali dispositione persistere et suum stabilire effectum: Deus autem, qui est universi gubernator, intendit quod effectuum eius hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic autem contingenter; et secundum hoc diversas causas eis adoptat, his quidem necessarias, his autem contingentes. Cadit *igitur sub ordine divinae providentiae non solum, hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario*. Nec defectibilitas causarum secundarum certitudinem divinae providentiae potest auferre, cum Deus in omnibus operetur pro arbitrio suae voluntatis: unde ad eius providentiam pertinet, ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas absque defectu conservet.

Consequens necessario est secundum praefatas conditiones quod divina providentia semper et in omnibus impleatur. Ex parte autem effectuum seu provisarum rerum superest considerari 1. quod ita est singularium, ut non solum non excludat, imo constituat contingentiam in rebus. — 2. Quod non excludat malitiam, sed et de malis providentia sit. — 3. Quod optime convenit cum ipsa, haberi simul casum seu fortunam in provisis a Deo.

V. Et primo quidem ex praecedentibus constat *singularia cuncta subesse divinae sapientiae, voluntati, ac bonitati;* ideoque certissimum est providentiam divinam omnia singularia in sua ordinatione et dispositione ac gubernatione comprehendere; quin tamen excludat contingentiam, sicuti non excludit necessitatem, etsi liberrime velit ea quae sunt. Nam providentia est universalis ad omnia, in quantum sunt, ut ordine contineantur; et quaedam propinquiora Deo, quaedam vero sint remotiora ac deficientia. Atqui gradus entium et proximarum causarum diversificantur secundum necessarium et contingens. Ergo sic Deus providet rebus, ut quaedam ex causis proximis determinata ac necessaria proveniant, et

plura alia ex mutabilibus ac deficientibus causis contingentia maneant. Ubi apprime notetur, quod superius ut verum certumque ostendimus non esse idipsum, provisa a Deo vel mota infallibiliter esse, et quod sint necessaria; dummodo quisquis mente teneat, quod causae proximae non determinantur formalitate quadam ad agendum in singulis. Et quoniam ex infinitate divinae virtutis ac celsitudine optime coit simul, et quod causa proxima haec aut illa non necessitetur ad actionem vel effectum, et tamen sub divino influxu illa actio aut effectus infallibiliter eveniat; idcirco in conclusionem agimur, quod gubernatio divina infallibilis est, cum inevitabiliter impleatur ab omnibus ac singulis providentia: et tamen illamet provisa et gubernata contingentia sunt, quia nihil immutatum est de conditione causarum suarum contingentium et deficientium. Pretium operis est (praeter ea quae alibi exposuerimus) referre mentem Caietani (I. P. q. 22, 4) qui gravissimam difficultatem indicans infirmo intellectui nostro occurrentem circa compossibilitatem inevitabilium eventuum cum contingentia eorundem, post alia quae sibi viderentur minus sufficere, concludit: « Oportet igitur alterum duorum dicere: aut quod esse provisum non sequatur inevitabilitas, aut quod inevitabilitas eventus provisi non deroget mutabilitati eorumdem eventuum. Hoc secundum non video quomodo possit verificari. Primum autem, quamvis communiter a Doctoribus destruatur, dicentibus, quod esse provisum sequitur inevitabilitas; ego tamen suspicor, quod esse provisum nec contingentiam nec necessitatem ponit in eventu proviso, eo quia Deus est causa superexcedens, eminenter praehabens necessaria et contingentia. Ita ergo, elevando mentis oculos, ipse Deus ex sua altiori, quam cogitare possimus, excellentia, sic rebus eventibusque providet, ut esse provisum ab eo sequatur aliquid altius quam evitabilitas vel inevitabilitas; ut sic ex passiva provisione eventus, neutrius combinationis alterum membrum oporteat sequi: et si sic est, quiescet intellectus non evidentia veritatis inspectae, sed altitudine inaccessibili veritatis occultae; iuxta illud Gregorii quod: « Minus de Deo sentit, qui hoc tantum de illo credit, quod suo ingenio metiri potest ». Quapropter conari in hypotheses, quae commodum facilitatis pariant, lectorem admonent falsitatis.

VI. Neque difficile erit determinare, quod ad divinam Providentiam pertineat *non excludere malum totaliter a rebus,* verum ita permittere, ut redundet in maius universi bonum. — Praehabendum est autem, 1. quod malum accidit in provisis rebus ex conditione causarum secundarum, in quibus potest esse defectus,

ita ut res sive actiones malae, secundum quod deficientes, non sint a Deo, sed a causis proximis deficientibus. — 2. Aliter est de eo qui habet curam alicuius particularis, qui excludit defectum a subiecto suae curae quantum potest; et de provisore universali, qui permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. — Hoc praenotato, sic argumentor: ad provisorem totius universitatis pertinet, non prohibere ea ex particularibus fieri, unde ipse maius bonum totius procurare possit et quae non sine detrimento boni communis prohiberentur. Atqui Deus est universalis provisor totius entis. Ergo ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat defectus esse seu mala in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Tripliciter inquam obesset bono totius universi, vix dum omnia mala arcerentur. Primo communiter, quia exigit universi perfecta bonitas et decor, taliter res quasdam aliis praeminere in similitudine ad Deum, taliter diversitate multiplicari inaequalia, ac ordine servari unita; ut conserventur gradus entium qui possunt a bonitate deficere. At quod potest deficere, aliquando deficit secundum se, et a deficientia universaliter impediri, non est sua sed aliena conditio: immo esset contra rationem divini regiminis, si non sineret res creatas agere secundum modum propriae naturae. Ergo mala communiter subtrahere est idipsum ac derogare maximae perfectioni totius universi. — Secundo. Maior pulchritudo universi provenit ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgens, quam ex sola bonorum conservatione. Atqui ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto; sicut artifex abscondit fundamentum sub terra, ut tota domus habeat firmitatem. Ergo contra bonum universi foret, non permittere mala, ex bonis deficientibus provenientia, unde consequuntur quaedam bona per providentiam gubernantis: sicut e. g. silentii interpositio facit cantilenam esse suaviorem. — Derogat tertio profectui totius universi, prohibere ea, unde maior cognitio et aestimatio bonorum fieret ac maiora bona consequerentur in his, quae in universo sunt principalia et prius a Deo intenta. Atqui ex malis provenientibus magis cognoscitur bonum, et ardentius optatur; et maiora bona proveniunt homini, qui est pars principalis totius universi, maxime per mysterium Christi. Ergo etc.

VII. Superest concludendum, quod *ipsa divina providentia exigat esse casualia et fortuita in rebus*. Nam casuale aut fortuitum dicitur id, quod evenit per *accidens* et *praeter intentionem* in *agente*

propter finem, ex *minori parte*. Atqui hoc fieri minime repugnat; et contra rationem divinae providentiae esset, si nihil huiusmodi esset in rebus. Ergo. — *Prob. m.* Primo ob differentias et gradus entium: quia pertinet ad providentiam universalem Dei super omne ens, haberi necessarium et contingens (quod notum est in minori parte deficere praeter intentionem), ens per se et ens per accidens.— Secundo ob ordinem causarum particularium et inferiorum: quarum virtus ad pauciora se extendens, est deficiens, et ex quarum concursu fit impedimentum aut profectus. Ideo locus est fortuitis et casualibus, quae optime congruunt sapientiae ac manifestandae bonitati divinae. Hinc factum est, ut plura quae hominibus visa sunt casualia, in divinis litteris divinae dispositioni tribuantur: hinc etiam secundum veritatem dixerat Ecclesiastes (IX, 11): « Vidi nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam; sed tempus, casumque in omnibus »: scilicet brevitatem et praeter intentionem in his inferibus vidi plura. — Verum notetur iuxta institutam superius doctrinam, quod ordinem causae particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causae universalis. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicuius causae particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum respectu ipsius; sed respectu causae universalis, a cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum: sicut concursus duorum servorum, licet sit casualis in quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic misit ad unum locum, ut unus de alio nesciret.

Casui propinquissima fortuna est: nam quod est casus in ceteris, id in humanis fortuna contingit. Ex his quae praemissa nunc subire videbitur, quomodo aliquis possit dici bene *fortunatus*. Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere, quando aliquod bonum accidit sibi praeter intentionem suam, non praeter intentionem alicuius superioris, cui subest ille. At vero est ordinatus homo secundum corpus sub corporibus coelestibus (uti etiam cum veteribus admittunt recentes physici), secundum intellectum sub angelis, secundum voluntatem autem sub Deo. Quare solus Deus directe ad electionem hominis operatur, tamen actio angeli operatur aliquid per modum persuadentis, et actio corporis coelestis per modum disponentis. Quando igitur aliquis ex huiusmodi impressionibus inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit; dicitur bene fortunatus: et ob rationem oppositam, male fortunatus; sicut de quodam dicitur

(Ier. XXII, 30): « Scribe virum istum sterilem, virum qui in diebus suis non prosperabitur ». Dispositio secundum corpus aut corpoream passionem potest esse naturalis, unde bene nati vel male nati habentur: at nulla dispositio secundum intellectum et voluntatem potest naturaliter esse in uno et non in omnibus eadem. Ubi etiam accipitur, quod homo non semper eligat id quod est ex corporis qualitate vel intellectus persuasione; semper tamen homo eligit, quod Deus operatur in eius voluntate: et haec tantum operatio est universalis, cuius respectu solum nihil casuale aut fortuitum esse potest. Consequitur autem ex superioribus causis et aliud auxilium quantum ad exitus suarum actionum, ita ut dirigatur homo et confortetur ad agendum secundum suam virtutem, vel cum alio agente. Et haec auxilia tanguntur simul ubi dicitur (Ps. XXVI, 1): « Dominus illuminatio mea et salus mea, quem timebo? »; quantum ad primum; et: « Dominus protector vitae meae, a quo trepidabo? »; quantum ad secundum.

LECTIO V.

DE IIS QUAE SUB DIVINA PROVIDENTIA PRAETER NATURAE CONDITAE ORDINEM FIUNT.

Argumentum. I. Proponitur veritas exploranda, et praecipua in hanc difficultatem. — II. Repetitur in quo conveniant et in quo discrepent ad invicem, ratio speculativa et practica. — III. Duplex in rebus creatis ordo communiter adspiciendus est. — IV. Considerandus est ordo universalis et quantum ad res quae disponuntur, et quantum ad ipsius ordinis rationem. — V. Pluribus momentis affirmatur, Deum absque causis secundis et propriis, posse operari, praeter ordinem rebus indictum creationis actu. — VI. Simpliciter universeque loquendo Deus numquam agit contra naturam. — VII. Diversi statuuntur gradus operum divinae providentiae praeter naturam. — VIII. Haec merito appellantur miracula. — IX. Etsi Deus gubernet creaturas inferiores mediantibus superioribus, Ipse tamen solus potest miracula facere. — X. Quid extraordinarie possint creaturae nobiliores in subditas operari. — XI. Quid ergo de phoenomenis magnetismi animalis theologo sit diiudicandum.

I. Divina Providentia non ita determinavit unum suae gubernationis modum, ut non possit multipliciter operari in creaturis praeter ordinem inter eas constitutum: quin hoc sit contra naturam universaliter consideratam. — Contingit plerumque in cuiusvis scientiae decursu, apparentes prodire antilogias, quarum resolutio et compositio sub universalibus principiis est bonae methodi indi-

cium, praeclarum opus et sane iucundum. Consideranti quidem, divinae providentiae quanta eluceat sapientia in praestituendis, et quam efficax in dispositis gubernatio sit, videbitur nihil unquam posse evenire secus ac ab initio statuerit, unumque inviolabilem ordinem usque ad minima singularia vigere. Attamen satis compertum est, non omnia ita se habere, et pleraque fieri contra expectationem propriarum causarum. Itaque ne tractatio praesens hanc dubitationem praetermittat, ultimam lectionem proponit de eo, quod sub imperio nutuque divinae providentiae possit praeter rerum provisarum ordinem accidere; ut non quasi exceptio providentiae, at propriissima eius demonstratio in huiusmodi intelligatur.

II. Ad huius veritatis explicationem paulo altius oratio sumenda est. Satis innotuit, quod ratio divinae providentiae attenditur potissimum ex Bonitate quasi ultimo fine, qui est primum principium in agendis: dehinc vero ex numerositate rerum, ad quam constituendam et conservandam necesse est gradus diversos obtineri in formis et materiis, in agentibus et patientibus, in actionibus et proprietatibus. Est autem considerandum, quod operativa ratio et speculativa partim quidem conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio et per media venit ad conclusionem intentam; ita ratio operativa incipit ab aliquo principio et per aliqua media devenit ad operationem, vel operatum quod intenditur. Principium autem in speculativis est forma et quod *quid est*, nempe definitio essentialis obiecti, de quo propria quaeruntur: in operativis vero est finis, qui est forma rei secundum esse, et quandoque aliquid aliud. Principium etiam in speculativis semper oportet esse necessarium: in operativis vero quandoque est necessarium, e. g. homini velle felicitatem; quandoque non necessarium; e. g. velle domus aedificationem. Similiter in demonstrativis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur, non autem in operativis semper; sed tunc solum, quando ad finem nonnisi per unam viam perveniri potest. Sicut necessarium est volenti aedificare domum, quod quaerat ligna aut lapides; sed quod quaerat abietina ligna, hoc ex simplici voluntate eius dependet, non ex ratione domus aedificandae. Ergo discrimen est inter speculativam et practicam rationem, et quoad principia duplex et quoad consequentias unum.

Sic igitur. 1. quod Deus suam bonitatem amet, necessarium id est, sed non necessario sequitur, quod per creaturas repraesentetur, cum sine hoc divina bonitas sit perfecta: unde ex simplici

voluntate dependet, quod creaturae in esse producantur. — 2. Supposito quod Deus suam bonitatem creaturis communicare velit per similitudinis modum, quo possibile est; rationem accipit, quod sint creaturae diversae: non autem de necessitate sequitur, quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram aut secundum hunc vel illum numerum rerum Deus operetur. — 3. Supposito insuper ex divina voluntate quod hunc numerum in rebus statuere velit, et hanc unicuique rei perfectionis mensuram; ex hoc rationem accipit quod habeat formam talem et materiam talem, et similiter in aliis. Manifestum igitur fit quod divina providentia secundum rationem quamdam res dispensat, et tamen haec ratio sumitur ex suppositione divinae voluntatis: quam considerans Augustinus dicit: « Nonnisi Dei voluntas est causa prima sanitatis et aegritudinis, praemiorum atque poenarum, gratiarum atque retributionum ». (L. III, de Trin. 3).

III. Secundo ex praemissis accipi potest duplicis ordinis consideratio. Nam ordo est habitudo plurium secundum causam. At est causa prima et innumerae causae particulares sub illa, et quarum una inferior sub altera superiori continetur. Ergo unus est ordo pendens ex prima omnium causa, omnia complectens; alius particularis et multiplex secundum diversitatem causarum, unus sub altero existens, et omnes procedunt a primo et ab illo dependent. Huiusmodi exemplum in politicis considerari potest quoad patresfamilias, principes civitatum et regem totius regni ordinatorem, ad quem omnes, qui sunt in regno, aliquem ordinem habent.

IV. Tertio ordinem universalem, secundum quem omnia ex divina providentia geruntur, possumus considerare dupliciter: scilicet quantum ad res quae subduntur ordini, et quantum ad ordinis rationem quae ex principio ordinis dependet. — Igitur dicendum est. 1. Res sub ordine divinae providentiae, ita ad Deum se iugiter habent, sicut in prima constitutione. Atqui in prima constitutione provenerunt ex simplici Dei voluntate, per quam libere potest unum aut aliud vel nihil fieri. Ergo nulla est istarum rerum necessitas quae obliget divinam virtutem ad has vel illas res; et quin praeter ea, quae sub ordine divinae providentiae cadunt, Deus aliqua facere possit. — 2. Ordo iste procedit quantum ad suam rationem ex scientia et voluntate Dei, omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem. Atqui non est possibile quod Deus aliquid faciat quod non sit ab eo volitum aut scitum, aut quod non sit in suam bonitatem ordinatum; nec quod de novo incipiat ali-

quid scire aut velle aut in suam ordinare bonitatem. Ergo impossibile est, aliquid fieri praeter ordinem divinae providentiae quantum ad ordinis rationem.

V. Quarto pluribus argumentis concluditur, Deum absque causis secundis et propriis posse operari praeter ordinem rebus inditum. 1. Agens per voluntatem potest sine medio statim producere quemcumque effectum qui suam non excedat virtutem. Atqui Deus operatur per voluntatem. Ergo minores effectus qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediate absque causis mediis.— *M.* ostenditur tum differentia agentis secundum naturam et producentis unum effectum suae virtuti proportionatum, ideoque nonnisi per effectus succedentes in minori virtute, agens quod sit maximae virtutis, potest obtinere effectum parvum: tum exemplo artificis qui dum est perfectissimus, potest tamen facere opus, quale facit agens imperfectum. — 2. Divina virtus comparatur ad omnes virtutes activas, sicut ad particulares universalis, quae determinetur ad particularem aliquem effectum producendum non per mediam causam, sed per intellectum, apprehendentem formas tam universales quam particulares, quas in effectus producat. Ergo etc. — 3. Causa per seipsam agens circa substantiam effectus, potest sine mediis causis propriis efficere omnia quae substantiam consequantur. Atqui Deus in prima constitutione immediata fuit causa omnium rerum quoad illarum substantiam et esse. Ergo multo magis potest quemcumque modum producere absque mediis causis. — 4. Nec solum res singulae, sed etiam totus ordo rerum profluit in res secundum quod est praecogitatus in intellectu ipsius Dei. Atqui potest intelligi alius rerum ordo secundum quem res procedant sine causis quae in praesentiarum sunt proximae ac particulariter constitutae. Ergo potest Deus praeter inferiores causas effectum illis causis proprium operari. — 5. Et revera taliter hic ordo se habet ad divinum intellectum et divinam voluntatem, qualiter se habet, ut divinam bonitatem suo modo imperfecte repraesentet. Atqui quod non repraesentatur perfecte per aliquod exemplatum, potest iterum praeter hoc alio modo repraesentari, productione effectuum absque praesentibus causis. Ergo etc. — 6. Multo antiquius hoc possibile appareret, si consideretur quod universa creatura est intimius latiusque Deo subdita, quam corpus humanum animae eius, et materia elementaris influxui coelestium corporum per lucem, calorem, et magnetismum. Atqui multa accidunt in corpore ex sola imaginatione animae quoad sanitatem et aegritudinem; et in materia absque actione

elementorum, per influxum solius corporis coelestis, uti apparet dum sol calefacit, aut luna causat fluxum maris. Ergo multo magis virtus divina absque actione causarum creatarum poterit producere proprios effectus earum. Et sicut hoc ipsum quod naturalis ordo institutus secundum ea quae frequenter sunt et quandoque deficiunt, providentiae subest divinae; multo magis potuit hoc facere virtus divina ad suipsius manifestationem. — 7. Quapropter dicendum est quod universitas creaturae corporalis ad intellectualem ordinatur, quatenus ei divinitas manifestetur. Ergo omnia secundum divinam providentiam fieri circa creaturas possunt, quibus manifestius ostendatur intellectibus divina mens ac voluntas ob suam bonitatem libere agens. At huiusmodi sunt quae a Deo praeter ordinem propriarum causarum fiant. Ergo etc. — Vix opus est notari hanc conclusam veritatem ad fidem pertinere, et non modo praecedere, quasi disponendo animum nostrum ad supernaturalia facta credenda, sed etiam quodammodo potiora fidei documenta secumferre: et ferme, idem est, negare Deo virtutem agendi praeter proprietatem creaturarum, ac detrahere Ipsi providentiam.

VI. Quinto accedit praescriptae conclusioni quod licet Deus agat praeter ordinem rebus inditum, nihil tamen facit contra naturam simpliciter loquendo. Nam quaevis natura, sub quacunque dispositione propria, ad agendum apta et determinata consideretur, tamen comparata ad Deum quinque praecipuas habitudines habet: scilicet: 1. ut motum et id quod est in potentia ad movens et pure activum principium; 2. ut instrumentum ad principale agens; 3. inferius naturaliter ad influens superius; 4. uti mensuratum ad suam essendi mensuram; 5. denique uti artificiata ad artificem. Atqui 1. naturale est cuique subiecto in potentia, ut imprimatur ab eo quod est unum agens in actu; 2. conveniens instrumento ad quemcumque usum assumatur a principali agente; 3. omnisque motus inferiorum, qui influatur per impressionem a superiori, naturalis est; 4. naturaliter fit mensurato, conformari suae mensurae; 5. nec contra rationem artificiati est, si artifex aliquid aliter operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam dederit formam. Ergo nihil, quomodocumque a Deo in creaturis operatum, simpliciter est contra naturam; at debet appellari totius creaturae obsequium et perfectio amplior, tum ratione eius quod fit, tum ratione finis propter quem est. — Eo luculentius apparet id, si revocetur quod naturatae sunt creaturae et ordine temperatae eadem dispositione aeterna divinae providentiae, dum Deus ipse sibi reservabat se fa-

cturum in rebus creatis aliter quandoque, ac in pluribus ex secundis causis aptum foret evenire; ut, quale dominium suum, quanta dependentia rerum ac perfectibilitas earumdem ex divina potestate, innotesceret. Pulchre Augustinus (26, c. Faustum. 3): « Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturae. At creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit: id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis motus, numerus, et ordo naturae; et contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit ».

VII. Sexto deducitur, quod diversi assignentur gradus et ordines operum divinae providentiae praeter naturam. Nam potest natura considerari determinata propriis causis vel quoad totam substantiam rei vel quoad proportionem formae ad dispositiones subiecti, vel quoad modum, quo sua forma in subiectum proprium per propria agentia feratur. At quot rationibus aliquid est secundum naturam, totidem Deus potest praeter naturam operari. Ergo summum gradum inter huiusmodi facta tenent ea, in quibus aliquid fit a Deo, quod natura numquam facere potest: e. g. duo corpora esse simul, aut quod sol retrocedat, vel mare divisum transeuntibus iter praebeat; et inter haec ordo attenditur, quanto magis sunt remota a facultate naturae. Secundum gradum tenent illa, in quibus Deus aliquid facit, quod natura facere potest, sed diverso ordine ac diversa conditione subiecti: e. g. dare vitam seu visum natura potest, sed non caeco aut mortuo. Tertius gradus est, cum Deus facit, quod consuetum est fieri operatione naturae, tamen absque principiis operantibus et extra modum procedendi naturalem: sicut cum pluit sereno coelo.

VIII. Haec autem facta merito dicuntur *miracula*, quasi admiratione digna simpliciter, et de quibus omnis homo admiretur. Nam admiramur sensu videntes effectum, si causam ignoremus, et eveniat extra expectationem. Et ideo potest quidem admiratio excitari, vel respectu alicuius particularis naturae cognitae et ob ignorantiam videntium aliquorum; vel quia egrediatur vere naturam et cognitionem omnium superet, habens causam simpliciter occultam. Extra naturam invenitur, et causa simpliciter occulta omni homini est Deus. Illa igitur simpliciter miracula dicenda sunt quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus, secundum praedefinitionem providentiae, ad evidentiorem manifestationem divinae bonitatis, in profectum rationalis creaturae: quae sunt supra, contra, praeter naturam secundum distinctionem superius hic da-

tam. Haec *portenta* aliquando appellantur ob respectivam arduitatem supra causas naturales, et ob facti magnitudinem: *signa* per relationem ad finem et ad divinae virtutis ostensionem: *prodigia* denique in quantum elongatur eorum cognitio ab experientia communi.

IX. Septimo supersunt duo circa idem argumentum conspicienda, quae nostra praesertim aetate plurimi intersunt. Unum est quod Deus, quamquam gubernet creaturas inferiores mediantibus superioribus, ipse tamen solus potest miracula facere. Nam universaliter loquendo illud agens potest miracula facere, quod sub ordine totaliter constituto non contineatur, cuius activa virtus sit infinita, non indigens subiecto ad agendum, potens reducere subiectum etiam ad actum, ad quem non sit secundum se in potentia, nec coarctatum, ut agat per ordinata media ad ultimum; sed movens localiter et secundum quamlibet speciem motus. Atqui istae conditiones soli Deo reservantur. Ergo solus Deus universaliter et simpliciter potest miracula operari: de quo dicitur (Ps. CXXXV, 4): « Qui facit mirabilia magna solus ».

X. Postremo de creaturis, agentibus circa corporalia, dicendum est 1. quod, excepto creationis opere, Deus potest illis communicare instrumentalem vim ad miracula facienda, absque ulla restrictione; cum mensuranda tunc sit efficacia a principali agente. — 2. Nulla creatura, quantumvis nobilior potest aliquam formam inducere in materiam corporalem, quasi materia ad hoc sibi obediente ut exeat in actum alicuius formae, nisi per motum localem alicuius corporis. Movendo autem localiter aliquod corpus, adhibere potest aliqua naturaliter activa ad producendos aliquos effectus, sicut etiam ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. Hoc autem non est miraculosum proprie loquendo. — 3. Considerandum est, quod dum substantiae intellectuales adhibent res aliquas naturales ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quasi instrumentis quibusdam, ex quibus procedunt etiam effectus ultra propriam virtutem: et hi dicuntur mirabiles; tum quia modo nobis insueto causae ad proprios effectus apponuntur, tum quia sic res naturales aliquid virtutis sortiuntur novae, ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum.

Si haec satis considerentur, perspecta est regula, cuius prudenter adhibitae usu, motus, phoenomena et quique actus naturae ab iis quae minime naturalia sunt facillime et certissime secerni poterunt. Nam operatur quaevis natura *constanter, uniformiter, unum* sibi *simile* et *proportionatum*. At quandocumque sit varietas, et

excessus in effectu supra naturam proximi agentis; certum est hoc instrumentaliter applicari ab alia causa principali, quae aliquando potest esse creata superior, aliquando tantum Deus.

XI. Non est praetereunda gravitas argumenti quod nostro adhuc tempore plurium sapientum occupavit mentem; scilicet de operibus *Magnetismi et Spiritismi* (uti vocari solent ad alliciendos et captandos simplicium animos): non alia, sed eadem ac forte deteriora, quam illa, quae penes Orientem et Graeciam antiqua aetate patrari solebant cultu daemonum superstitioso. Magorum operationes, inquam, sunt, et una tam veterum quam recentium factorum ratio accipienda est, unde efficaciam habeant; quandoquidem facile perpendi potest, si modus operationis attendatur (C. G. III, 105). In suis enim operationibus utuntur vocibus quibusdam significativis ad determinatos effectus producendos. Vox autem et quodcunque aliud in quantum est significativum, non habet virtutem nisi ex aliquo intellectu, vel proferentis vel eius ad quem profertur. Atqui non potest dici quod voces et signa illa prolata efficaciam habeant ex intellectu proferentis. Ergo vim habent huiusmodi phenomena ex alio non humano intellectu. Huius enim propria virtus est communiter et essentialiter, quod eius cognitio ex rebus causatur magis quam sua conceptione res causare possit. Nec valet dicere quod sub quibusdam conditionibus evolvatur vis quaedam insita naturae humanae ut quaedam nova ex se cognoscat, vel insueta operetur. Nam quod est naturale commune est, saltem in pluribus, et determinatum, nec potest esse contrarium modo operandi, qui speciei convenit, et perpetuo observatur. Iamvero in phoenomenis spiritismi occurrunt conditiones omnino oppositae virtuti naturali et modo naturaliter operandi. Cum igitur universi cultores huiusce artis profiteantur, et factorum experientia manifestet, arreptos huiusmodi influxu, non esse sui conscios, constitui in quadam impossibilitate sentiendi corporalem dolorem, eloqui linguas sibi omnino ignotas, enarrare ea quae nunquam viderint aut audierint; meridiana luce evidentius est, quod ratio sufficiens explicativa eorundem non sit repetenda ab hominibus, qui agunt vel patiuntur secundum ista phenomena: sed totum id quod variabiliter extrinsecus fiat, efficaciam habet a quodam agente per voluntatem et intellectum superiori, qui dominetur corporibus usque ad sentiendi vires. — Ex quo praesenti saeculo coepere haec facta, multi conati sunt aliquam explicationem proferre secundum scientias naturales. Tria autem hic consideranda occur-

runt. Nam omnes isti philosophi sensismo aut materialismo favebant, vel certe ignorabant veram doctrinam circa hominis naturam et coniunctionem animae et corporis. Praeterea haec ars (si dici velit) prodiit eodem tempore, quo per universam Europam religio et fides praecipue in divinam providentiam imminueretur usque ad perniciem, quasi locum datura rationalismo et impietati. Verum licet enumerentur usque ad viginti et plures diversae systematum opiniones circa spiritismi causam; omnes vel tenui probabilitate destituuntur, ita ut Verati (qui magno opere hoc argumentum tractavit) tandem concedat, rationem iamdiu desideratam sive causam magnetismi animalis esse irrepertam, et forsitan adeo occultam, ut nec ulla scientia naturalis futura sit, quae eam attingat. — Diuturno iam aevo Doctores Scholastici veram dedere causam, quae sit substantia intellectualis non bona, cuius virtute tales operationes fiunt. Nam 1. praestare patrocinium curiositati et aliquibus, quae sunt contraria virtuti, et quo utuntur plerumque homines scelerati, hostes Ecclesiae Christi; non est alicuius intellectus bene dispositi. Per artes huiusmodi plerumque maleficia procurantur, et nunquam adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quae sunt scientiae et virtutes, sed in quibusdam mininis, sicut in inventione furtorum et in deprehensione latronum et his similibus. Neque omittam notare, quod non videtur esse habentis intellectum bene dispositum ut, si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferior; aut si sit inferior, ut sibi ab eo quasi superiori supplicari patiatur. Haec proposuisse sufficiat auditoribus, ut sano criterio diiudicent, quid verum et sanum, quid falsum et turpe sit in huiusmodi et similibus adinventionibus. Spiritus malus videtur septem alios spiritus nequiores se assumpsisse, ut acrius bellum divinae providentiae et Christianae religioni inferret.

LECTIO VI.

EXERCITATIO DIALECTICA IN PRAECEDENTEM DISPUTATIONEM DE PROVIDENTIA ET GUBERNATIONE.

Exercitatio I. In Providentiam.

Obiectio I. Non est providentia sine consilio. Atqui in Deo non est consilium. Ergo neque providentia Deo proprie convenit.

Resp. *Dist. M.* Non est providentia sine certitudine cognitionis practicae ad quam consiliantes inquirendo perveniunt, *concedo;* de

ratione providentiae est praevia dubitatio et inquisitio, *nego*. – *Contradist. m*. In Deo non est consilium, id est inquisitio de rebus dubiis, *concedo;* id est praeceptio de ordinandis in finem, neque ratio rerum agendarum voluntate sua, *nego*. – *Nego conseq*.

OBIECTIO II. Atqui non est proprie in Deo providentia ut praecipiens de ordinandis in finem. Ergo etc. —*Prob*. Quidquid est in Deo, aeternum est. Atqui directio rerum in finem est quid temporaneum. Ergo etc.

RESP. *Dist. M*. Quidquid est in Deo, aeternum est quantum ad rationem faciendi aliquid extra se, *concedo;* quantum ad id quod faciat, *nego*. – *Dist. m*. Directio, scil. dispositio et executio ordinis est quid temporaneum, *concedo;* ratio ordinis rerum temporaliter agendarum oportet ut primo tunc existat quando sunt res, *nego*. – *Nego conseq*.

OBIECTIO III. Atqui Deo non adest aeterna ratio omnium quae fiunt in tempore. Ergo etc. — *Prob*. Quidquid est effectum vel compositum, non potest in Deo proprie reperiri. Atqui ratio agendorum vel ordinabilium videtur esse aliquid effectum vel compositum intellectu et voluntate. Ergo etc.

RESP. *Dist. M*. Quidquid est effectum vel compositum, modo compositionis et efficientiae non potest in Deo reperiri, *concedo;* nec sine ullo detrimento simplicitatis et sine ulla efficientia potest in Deo reperiri id quod efficitur ut compositum quidpiam in aliis agentibus; *nego*. – *Dist. m*. Atqui ratio agendorum praesupponit voluntatem finis, *concedo;* est quid formaliter compositum, *nego*. – *Nego conseq*.

OBIECTIO IV. Atqui ratio quoque huiusmodi divini intellectus et voluntatis, qua cuncta temporaliter disponantur, Deo non adest. Ergo etc. — *Prob*. Casualium non est ratio ordinatrix. Atqui plura sunt casualia. Ergo etc.

RESP. *Dist. M*. Casualium non est ratio ordinatrix in eo cuius respectu sunt casualia, *concedo;* absolute et respectu cuiuscunque causae superioris, *nego*. –*Dist. m*. Plura sunt casualia per respectum ad causas particulares et defectibiles, *concedo;* etiam comparata ad causam primam et universalem, *nego*. – *Nego conseq*.

OBIECTIO V. Atqui admittenda sunt casualia respectu Dei. Ergo etc. — *Prob*. Casualia dantur respectu eius quod per se non providet immediate. Atqui Deus certe non providet per seipsum et immediate omnibus. Ergo etc.

RESP. *Dist. M*. Casualia dantur eius respectu quod per se non

providet subiectis, in quantum non habet in se omnium agendorum particularium rationes, neque a seipso det agere et ordinare aliis inferioribus, *concedo;*... etiam et per hoc solum quia habet executores suae providentiae, quibus indit omnes ordinum et agibilium rationes, *nego.* – *Contradist. m.* Deus non habet in se immediatissime quascunque communes et singulares agibilium rationes, *nego;* Deus non ita immediate providet atque agit in omnibus ut non habeat ministros executores suae providentiae, *concedo.* – *Nego conseq.*

Obiectio VI. Atqui Deus ita sub se habet inferiores causas, ut ab eo non sit ratio omnium ordinabilium et agendorum. Ergo etc. — *Prob.* Ea quorum est imposita ratio agendi, necessaria sunt. Atqui plurima eveniunt non necessario. Ergo horum omnium a Deo non est ratio praescripta, neque providentia.

Resp. *Dist. M.* Ea quibus impressa est ratio determinata agendi unumquodque, necessaria sunt absolute, *concedo;* ea quibus est imposita ratio agendi modo quo ipsis conveniat, necessaria sunt, *nego.* – *Contradist. m.* Plura eveniunt non necessaria, scil. quae non sunt determinata ad unum agendum, *concedo;*... scil. non est necessarium ut illa eveniant eo modo contingentiae et necessitatis, quo cadunt sub provisione Dei, ut provisoris totius entis, *nego.* – *Nego conseq.*

Exercitatio II. **De Gubernatione rerum in communi.**

Obiectio I. Horum est gubernare quae moventur vel operantur propter finem. Atqui res naturales sive magna pars mundi, non moventur nec operantur propter finem. Ergo non est gubernatio rerum a Deo.

Resp. *Dist. M.* Illorum est gubernari quae agunt seipsa in finem vel aguntur ab aliquo, *concedo;* tantum quae agunt seipsa ut cognoscentia rationem finis et eorum quae sunt ad finem, *nego.* – *Dist. m.* Res naturales non movent seipsas ad finem, *concedo;* non moventur ad finem ex naturali necessitate inhaerente, quae sit impressio quaedam Dei dirigentis ad finem, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio II. Atqui quomodocumque se res habeant, vel ita ut agant, vel ita ut determinatae moveantur; non gubernantur a Deo. Ergo etc. — *Prob.* Gubernabilium et Gubernantis idem debet esse finis. Atqui non potest esse idem finis Dei et rerum mundanarum. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Gubernabilium et Gubernantis idem est finis, ita quod sit proprius uni et aliis extrinsecus et obtinendus, vel per se vel per similitudinem, *concedo;* eadem ratione operandus, vel ut una omnium forma, *nego.* – *Dist. m.* Non potest esse idem finis Dei et rerum, ut forma et operatum, *concedo;* neque ut bonum possessum sive habitum vel repraesentatum, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio III. Atqui Deus neque ita res gubernat ut earum sit finis idem exterius seu extrinsece consequendus. Ergo etc. — *Prob.* Non est gubernatio plurium sub uno, nisi ad unum. Atqui diversissimi et contrarii sunt motus et fines rerum. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Non est gubernatio plurium sub uno, nisi ad unum; id est ab uno principalissimo cui omnis diversitas et contrarietas subiiciatur, *concedo;* absque ulla particularium diversitate et contrarietate, *nego.* – *Dist. m.* Diversissimi et contrarii sunt motus et fines rerum; scil. ex difformitate mobilium est diversitas motuum, et contrarietas quantum ad fines proximos, *concedo;* ex diversitate gubernantium et quin omnia concludantur sub ordine universali, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio IV. Atqui semel admisso omnia gubernari a Deo, nulla relinqueretur contrarietas et diversitas. Ergo etc. — *Prob.* Gubernatio est quaedam mutatio gubernatorum a gubernante. Atqui unius moventis est una motio. Ergo sub uno Deo gubernante omnia, diversitas nulla vel contrarietas relinqueretur. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Gubernatio est quaedam mutatio, secundum modum uniuscuiusque mobilis, ad suum finem et actum, *concedo;* eodem modo, *nego.* – *Dist. m.* Unius moventis est una motio, scil. ars una unius agentis, *concedo;* una motio, id est unus actus diversorum mobilium, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio V. Atqui talis ac tanta motuum diversitas est, ut nequeant res ab uno gubernari et moveri. Ergo non gubernantur a Deo. — *Prob.* Tanta diversitas est, ut eveniant pleraque in malum et contra ordinem divinae gubernationis quae vult supponi. Atqui repugnat illa gubernari a Deo quae moveantur in malum et contra ipsam Dei gubernationem. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Tanta diversitas est, ut pleraque eveniant in malum respectu particularis causae, et fundatum in aliquo bono, atque contra ordinem divinae sapientiae in speciali, prout egreditur ab aliqua causa particulari quae est executiva divinae gubernationis, *concedo;* ita quod sit totaliter in malum et contra ordinem divinae

sapientiae in generali, scil. secundum quod egreditur a causa gubernativa totius, *nego. – Contradist. m.; nego conseq.*

Obiectio VI. Atqui res mundanae non moventur a Deo nec ordini divinae sapientiae obsequuntur. Ergo etc. — *Prob.* Gubernatio importat conservationem rerum institutarum. Atqui plura conservari non egent. Ergo haec non gubernantur a Deo.

Resp. *Dist. M.* Gubernatio importat conservationem rerum indirectam vel directam, *concedo;* tantummodo indirectam, *nego. – Contradist. m.; nego conseq.*

Obiectio VII. Atqui mundanae res non egent conservatione directa. Ergo neque Dei gubernatione. — *Prob.* Plura et nobiliora entium existunt per se ita ut non possint non esse. Atqui id quod necessario per se existit, cuique impossibile est non esse, non opus habet ut conservetur ab alio. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Plura et nobiliora entium existunt per se ita ut non possint non esse; in quantum esse per se sequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei continuata actione per quam fuerint effecta, *concedo;* absoluta necessitate et impossibilitate, sine ulla dependentia ab agente causa, *nego. – Contradist. m.; nego conseq.*

Obiectio VIII. Atqui res mundanae ita existunt ut non conserventur eadem dependentia et actione qua Deus illas effecerit. Ergo etc. — *Prob.* Ea quae in esse totaliter pendent ab alio principio, nequeunt quidpiam per se agere; sed omnia in iisdem operatur superius conservans et agens. Atqui videtur maxime absurdum, quod res nihil agant, aut quod Deus operetur omnia in omnibus. Ergo neque conservat neque gubernat.

Resp. *Dist. M.* Ea quae in esse totaliter pendent ab alio principio, nequeunt habere in seipsis propriam agendi formam activam neque ullam efficaciam, *nego;*... nequeunt quidpiam agere sine principio conservante formam et applicante ad agendum quatenus ipsum moveat interius unumquodque illorum et in singulis actibus, *concedo. – Dist. m.* Atqui videtur maxime absurdum quod res nihil agant, id est quod sint merae occasiones absque ulla causalitatis intrinseca participatione..., *concedo;*... quod nihil agant quocunque motu modoque, independenter ab influxu Dei interius operantis, *nego. – Nego conseq.*

DISPUTATIO V.

DE PROVIDENTIA ET GUBERNATIONE SPECIALI

CIRCA RATIONALEM CREATURAM.

LECTIO I.

Argumentum. I. Ratio Disputationis. — II. Probatur haberi specialem modum divinae Gubernationis erga rationales creaturas. — III. Describitur natura hominis: et quomodo anima corpori uniatur. — IV. De origine humani corporis. — V. Quam sapienter Deus humani generis primam originem constituerit, virum et mulierem. — VI. Id maxime ostendit specialem Dei erga hominum genus curam, quia fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam. — VII. Haec doctrina Scripturae et Ecclesiae luculento testimonio comprobatur.

I. Consuetudo disciplinarum est ita exordiri, ut incipientes a quodam communiori ad considerationem veritatis gradiantur: sic enim ad ea quae humano ingenio posteriora sunt, per se tamen anteriora omnibus, quasi percrebescente intelligibili luce, securiori discursu provehuntur. Haec via conquirendi scientiam eo maiori opere conterenda est, cum in sequentibus, praecipuae ad investigandum rationes occurrunt, et graviorum difficultatum extricanda est resolutio; unde etiam ex rerum altiorum speculatione maior est atque optatior utilitas successura. — Ita nostrum se opus habet in praesentiarum: et quamvis multa conspexerimus quae Doctor Angelicus,

fide et Sapientium eruditione excultus, ratiocinando nos doceat circa Providentiam Dei, universaliter se portendentem ad omnes et singulas creaturas; tamen eximia plura adhuc reposita nos manent quae eamdem providentiam divinam, speciatim creaturae rationalis curam gerentem, coornant mirabilius. Quapropter si prius ab experientia eorum quae vitam afficiunt nostram, de illa universaliter ponenda argumentati sumus; nunc praestituta et communioribus effectibus ferax, debet applicari quodammodo ad nobilius subiectum, et amplificari quoad bona huic collocata singulariter prae ceteris rebus intellectu carentibus; ut sic gratius obsequium ei de nostra rationabili necessitudine retribuatur; et spes confortetur quod nobis per divinam bonitatem maiora sint obventura, in arcem aeternitatis beatificae transmittendis.

II. Igitur ex his quae supra determinata sunt, manifestatur, quod divina providentia ad omnia se extendit: oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et rationales naturas prae ceteris (C. G. III, 111). Nam omnis ratio operis variatur secundum diversitatem finis, et eorum quae operationi subiiciuntur. Atqui intellectuales praecellunt alias creaturas et in perfectione naturae et in dignitate finis. Ergo alia est ordinis ratio, secundum quam creaturae rationales providentiae divinae subduntur, et alia secundum quam ordinantur ceterae creaturae. — *M. expl.* duplici apta comparatione: una est quoad artem, cuius ratio diversa est in operando secundum diversitatem finis et materiae: e. g. aliter operatur medicus ad aegritudinem repellendam et ad sanitatem conservandam; atque aliter in corporibus diversimode complexionatis. Secunda comparatio est, quia in regimine civitatis oportet diversam rationem ordinis observari secundum diversas conditiones eorum qui regimini substant, et secundum diversa ad quae ordinantur: oportet enim aliter disponi milites ut sint praeparati ad pugnam, et artifices ut bene se habeant circa sua opera. — *Prob. m.* 1. quoad dignitatem naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum: ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant. Atqui diversitas tanta in operando immediatam atque essentialem diversitatem naturae ostendit. Ergo etc. — 2. Praecellunt in dignitate finis: nam sola creatura rationalis ad ipsum ultimum finem universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum: aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem. Quibus effectibus quibusque modis

praestantior sit providentia de rationali creatura, in processu huius Disp. explorabitur: interim sat esto concludere indiscriminata ratione. — Ad cuius evidentiam dicendum est, quod Deus ab initio significaverit hanc erga hominem praecipuam sollicitudinem ubi enarratur, quod ad imaginem suam creaverit illum, plasmans manibus suis corpus et inspiratione sua vitam infundens, collocaverit in horto voluptatis ut custodiret et operaretur illum, cum iure amplissimo sumendi quae sibi placuissent, adunaverit ei omnes bestias ut famulatum ei servarent, vestierit indigentem, consolaverit afflictum suo casu, adhuc curam affectuosissimam exhibens quasi manu illum tenens et in manibus descriptum numquam obliturus: unde Psaltes ait: « Domine quid est homo quia memor es eius, aut filius hominis quoniam visitas eum » (Ps. VIII, 5).

III. Cum igitur homo sit velut subiectum cui forma perficiens divinae providentiae accedat; perutile methodo nostrae videtur, si hac prima lectione quaedam revocentur philosophiam christianam callentibus, quae ad naturam et primam productionem et finem hominis pertinere tum ratio tum fides praescribit. De homine autem secundum naturam certa omnibus numeris sententia est, ita componi ex anima rationali et corpore in unam essentiam unumque esse, ut sistat unius constituentis naturae una integra substantia, unum suppositum et persona, cuius una indivisibiliter definitio Patribus accepta est – *animal rationale* –. Unicum est primum vitae principium in eo, secundum esse et secundum omnes vitae operationes; ita ut dum anima constituit hominem esse, vigere, sentire, et intelligere, nequeat compati aliud quodcumque principium essentiale corporis: sed ipsa per se essentialiter et immediata est humani corporis forma, uti pluries ab Ecclesia determinatum et definitum est. — Unde operatrices potentiae resultant proportionaliter, ordinatae et subiectae inferiores supremis illis intellectus et voluntatis, quibus homo praestat ceteris animantibus et ad Deum propinquat cognitione et amore. Idcirco anima nec ut de substantia Dei, nec divino esse informata dici potest; sed per immediatam creationem a Deo producitur eodem momento, quo corpus suum informat: est primum cuiuslibet cognitionis particularis et universalis expers, at in potentia disposita ad primas intelligibilium conceptiones agendas et his mediantibus ad alias pene infinitas. Sequitur intellectum voluntas, sicuti sensum appetitus animalis; cognitionem universalem naturaliter comitatur boni universalis appetitio: et quemadmodum ex principiis communioribus ratio procedit ad conclusiones

diversimode prouti necessario vel contingenter appareant ex principiis pendere et prodire; ita fit, quod voluntas secundum se indifferenter se habeat circa quodcumque particulare bonum, habens sub sua potestate omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus, et eas moveat ad agendum vel ab agendo reducat.

* Quamquam haec omnia per christianam philosophiam optime demonstrata supponi iure debeant; tamen paucis id exequar. Fama est Gnosticos, Manichaeos et Apollinaristas olim perrupisse unitatem substantialem humanae naturae; ac si tribus vel duabus constet homo animabus, prout iam Platonica instituerat opinio: quod haereticorum commentum *trichotomia* dictum est. Hunc errorem in lucem restituerunt plerique non modo philosophi, sed etiam quidam Doctores, ut Günther et Baltzer, quorum opera pontificia auctoritate proscripta sunt; quia scil. ii distinxerint animam rationalem a sensitiva; quinimmo non defuere qui (et inter Catholicos) ponerent animam sensitivam esse meram qualitatem corporis, aut principium primum vegetationis non esse animam sed meram resultantiam sive harmoniam virium elementarium. Incredibile et miserandum dictu est, communiter et tam longo tempore eam inter catholicos, cum philosophos tum theologos, sententiam invaluisse, qua negatur animam rationalem essentialiter corpori uniri, ut supra definitum est. — Primum lectoribus subiicio notandum, quod S. Thomae doctrina circa hominis naturam et vires, eadem est ac constantissima Patrum graecorum et latinorum, et usque ad saeculum decimum sextum unice comprobata, salva paucissimorum exceptione. — Secundo neque aliud litterali sensu affert divina Scriptura, dum ait (Gen. II, 7): « Formavit igitur Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem ». Ubi exprimitur quid hominis ex parte materiae, scil. de limo terrae; et quid hominis quantum ad formam, scil. quae sit spiritus idem ac anima vivens vitaeque naturalis principium. Atque alias in divina Scriptura, cum redit sermo de homine vel de hominis morte, indifferenter nominatur vel spiritus vel anima, aut vita: ut puta (Matth. X, 28): « Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere: sed potius timete eum, qui potest animam et corpus perdere in gehennam »: item (XXVII, 50): « Iesus autem iterum clamans voce magna emisit spiritum » — Tertio ex Patribus unum et alterum trado. En quid Athenagoras senserit (de Resurr. 15): « Hominis natura ex anima immortali constat et corpore, quod cum anima in creatione coniunctum fuit... Unum

ex utroque est animal quod patitur ». Et Clemens Alex. (Strom. l. 5) : « Merito ait Moyses ex terra corpus formari, animam autem ratione praeditam desuper inspiratam fuisse in faciem. Hic enim dicunt collocatam principalem animae facultatem, ingressum animae in protoplastum per accessionem sensuum interpretantes ». S. Ephrem (de Inspiratione) : « Anima ita est in corpore, ut physicum vinculum solutu difficile... In omnibus operatur, velut dominatrix in corpore. Ita vitam in carne operatur, ut naturali vinculo detenta. Non est alia anima in sensibilibus agens, alia in intelligibilibus : cum corpore condita est, sed propriam habet substantiam ». Denique Gennadius (de Eccl. Dogm. 15) : « Neque duas animas credimus esse in uno homine... unam animalem, qua animatur corpus, et quae immixta sit sanguini, et alteram spiritualem ; sed dicimus, unam eandemque esse animam in homine, quae et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit ». — Quarto num opus erit theologo morari ut repetat animam esse actum primum (non quemcunque, secundarium, praeexistenti accedentem, vel accidentalem) *actum,* inquam, *primum corporis physici potentia vitam habentis;* aut quod idem omnino re sit in unoquoque subiecto *essentia, natura* et *substantia?* Ex hoc enim semel accepto, invictissime sequitur hominem adeo constare unica substantia completa in specie, atque una natura et essentia, quod una eademque anima rationalis sit unicum principium primum quod immediata coniunctione cum aliqua materia dat simul commune sibi et materiae, scil. toti composito, esse corporeum, vivum, sentiens et intelligens.— Quinto dimota S. Thomae doctrina, non solum subvertitur Anthropologia Patrum et Doctorum Ecclesiae ; sed etiam fundamenta moralis disciplinae concutiuntur. — Sexto quid fieret in Theologia circa Incarnationis mysterium, non explicabo scientibus hanc sacrae doctrinae praecipuam partem neglectam turpiter fuisse recentiori aetate, vel fere undique male actam. Nam libuit theses quasdam auctoritatibus congestis proponere, quin intelligeretur nec de quo disputarent, nec quidnam sententiae adductae ex Scriptura et Patribus ad sciendum promerent. Qui vero imbuti falsa recentioris temporis philosophia speculationem hanc tentarunt ; forte per inscitiam, in antiquas haereses conciderunt, uti Günther et Rosminius. — Septimo desinam in quaedam Ecclesiae documenta : et prima definitio iamdiu fuit probata in Conc. Constantinopolitano IV (an. 869) : « Veteri et Novo Testamento unicam homini, eamque ratione et intelligentia pollentem esse animam docente, et omnibus deiloquis Patribus et Ma-

gistris Ecclesiae eamdem opinionem asseverantibus... Si quis autem contraria gerere praesumpserit huic sanctae et magnae Synodo, anathema sit, et a fide atque cultura christianorum alienus ». Aliud documentum est Conc. Viennensis sub Clemente V: « Confitemur Unigenitum Dei Filium... partes nostrae naturae simul unitas ex quibus in se verus Deus existens fieret verus homo, humanum, videlicet corpus possibile et *animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere per se essentialiter informantem assumpsisse*... Porro doctrinam omnem, seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae, vere ac per se humani corporis non sit forma; velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante Concilio reprobamus: definientes quod quisquis deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus ». Idipsum sancitum fuit in Conc. Lateranensi sub Leone X. Denique Pius IX F. R. (in Litt. Ap. ad Card. Geissel, Archiep. Colon.) ait in damnandis erroribus Güntherii: « Noscimus iisdem libris laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvitur, ut anima eaque rationalis, sit vera, per se, atque immediata corporis forma ». Atque idem S. P. (in Litt. Ap. ad Ep. Wratislawiensem, 30 Apr. 1860) inquit.: « Considerantes hanc sententiam, quae unum in homine ponit vitae principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam, atque Doctoribus plerisque et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiae dogmate ita videri coniunctam, ut huius sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari ». — Parumper noscentibus terminos, quorum significatio et usus a media aetate usque ad nostra tempora constiterit, nihil evidentius expectandum superest, quod ab Ecclesia definiatur. Attamen fatear neminem posse vero sensu haec documenta sumere et intelligere, qui in doctrina philosophica Aristotelis et S. Thomae non sit eruditus. Postremo admirabar temeritatem illorum qui prope nos etiam audeant torquere solemnes Ecclesiae definitiones in extraneum sensum, et dum easdem voces suis placitis inserunt, docent id quod contrarium omnino est, porro haereticorum consuetudine. Sed longior fui quam intenderam.

IV. Quoad corpus hominis dicendum subit, quod eius origo ab ipso Deo repetenda est iuxta illud (Gen. II, 7). « Formavit Deus ho-

minem de limo terrae » : et (Eccli. XVII, 1): « Deus de terra creavit hominem ». Id est, cum Deus perfectus sit in operibus suis, perfectionem dedit omnibus secundum eorum modum. Ipse autem simpliciter perfectus est ex hoc quod omnia praehabet in se non per modum compositionis, sed simpliciter et unite. Suprema et subsistens perfectio derivatur ad angelos, secundum quod omnia sunt in eorum cognitione, quae sunt a Deo in natura producta per formas diversas: ad hominem vero huiusmodi perfectio delabitur inferiori modo: qui dum in sua cognitione naturali non habet omnium naturalium notitiam, ex rebus omnibus quodammodo compositus, habet in se animam rationalem et omnia elementa materiae secundum maximam aequalitatem complexionis. Idcirco corpus hominis praeexistit in operibus iam productis secundum solam potentiam passivam, quam solus Deus potuit reducere ad actum humanae formae, non ulla creata virtus praeerat neque Angelus sufficiens pro tam miro artificio adstitisset. Et quia finis proximus humani corporis est anima rationalis; secundum hanc comparationem Deus « fecit hominem rectum » (Eccle. VII, 30): et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est, quod talis defectus sequitur ex necessitate materiae ad ea quae requiruntur in corpore, ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animae operationes. Quapropter praecedit homo omnia alia animantia tum tactus sensu, qui fundamentum est aliorum sensuum, tum quantum ad vires sensitivas interiores, tum quia respectu sui corporis habet maximum cerebrum, tum quia loco tegumentorum et similium, praeditus est ratione et manu, quae appellatur organum organorum; ut natura quae est infinitarum conceptionum, haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi: tum denique ob convenientissimam sibi staturam rectam; quod quidem factum est ob quatuor rationes. Prima traditur, quia sensus sunt dati homini non solum ad procuranda vitae necessaria, sed etiam ad cognoscendum. Unde cum cetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et vitae conservationem, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam. Et ideo quia sensus praecipue vigent in facie, homo prae animalibus habet faciem erectam, ut per sensus et praecipue per visum, qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere et coelestia et terrena, ut ex omnibus colligat intelligibilem veritatem. — Secundum, ut interiores vires liberius suas operationes habeant; dum cerebrum in quo quodammodo perficiuntur, non est depressum sed super omnes partes

corporis elevatum. — Tertio, ne utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret, si ob pronam staturam, loco anteriorum pedum adhiberentur. — Quarto, ut expeditus manibus cibum sumeret; non ore caperet de terra, unde oblongatum haberet os, labia dura et grossa, et linguam duram; et talis dispositio omnino impediret locutionem, quae est proprium opus rationis. Igitur quoad positionem corporis haec in viventibus differentia est, quod plantae habent superius sui, quasi os suum, versus inferius mundi, et inferius sursum; homo optime dispositus est secundum dispositionem totius iuxta partes mundi; animalia bruta medio modo.

V. Verum et aliud est considerandum circa hominis originem, quia non fuit bonum esse solum; sed factum est immediate ac specialis curae significatione, simile sibi adiutorium, ad operationem generationis principaliter, et secundario ad pleraque alia munia vitae. Quod manifestius videri poterit, si in viventibus modus generationis consideretur. Nam quatuor modi possunt distingui: quia sunt quaedam viventia quae in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur; e. g. virtute communi solis: quaedam habent virtutem activam et passivam coniunctam naturaliter, uti plantae, saltem germina ad tempus naturaliter coniunguntur translata de una planta ad aliam, vel de uno flore ad alium vehiculo aëris: non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitae quam generatio. Animalibus vero perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum et virtus passiva secundum sexum femininum: et aliquo tempore, sub naturali instinctu coniunguntur duo principia; non semper, quia est in his aliud opus nobilius generatione, ad quod principaliter ordinantur. Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitae, quod est intelligere; et ideo in homine ob altiorem et multiplicem rationem debuit seorsim esse distinctio utriusque virtutis; quae coniungerentur ratione regulante, Deoque benedicente, ut essent duo in carne una, electione prudenti, inseparabili consuetudine vitae, inviolabili honestate. Idcirco quamvis foemina per respectum ad naturam particularem videatur aliquid deficiens et occasionatum propter debilitatem virtutis activae aut ob indispositionem materiae; est tamen de intentione naturae universalis, et a Deo primum ad opus generationis ordinata: quae non quidem servibiliter, sed oeconomice est naturaliter subiecta viro, in quo magis abundat discretio rationis. — Quapropter et Deus creavit ex homine adiutorium simile sibi (ut dicitur Eccle. XVII, 15): imo ex costa eius fabricata est, ob quatuor rationes.

Nempe ut dignitas primo homini servaretur; et secundum Dei similitudinem ipse principium esset totius suae speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde dicit Paulus (Act. XVII, 26): « Deus fecit ex uno omne genus hominum ». Secundo, ut homo magis diligeret mulierem et ei adhaereret inseparabilius, commanens per totam vitam. Et quia mulier nec debet dominari in virum nec ab eo despici, ideo de costa, non de capite nec de pedibus formata est. Tertio, quia mas et femina coniunguntur, non solum propter necessitatem generationis, sed etiam propter domesticam vitam; in qua ita sunt diversa opera, ut vir debeat esse caput mulieris ac familiae, cuius mulier est tamquam cor ob affectum, et cui alia subsunt tamquam pedes et instrumenta. Quarta ratio sacramentalis est, cum per hoc figuretur quod Ecclesia a Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit (Eph. V, 32): « Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia ». De hoc opere formationis mulieris concludimus verbis Augustini (IX super Gen. ad lit. 15): « Formare vel aedificare costam ut mulier esset, non potuit nisi Deus, a quo universa natura subsistit ».

VI. Sed nihil altius commendat rationem providentiae specialis de homine, quam finis seu terminus productionis eius, secundum quod dicitur (Gen. I, 26): « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram... Ad imaginem Dei creavit illum, masculum et foeminam creavit eos »: ut intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse coniunctus (notante Augustino: III in Gen. 22.); licet quantum ad aliquid secundarium imago Dei inveniatur excellentius in viro, quatenus est principium et finis mulieris, sicut Deus est principium et finis totius creaturae. Unde Apostolus dicit (I ad Cor. XI, 7): « Vir est imago et gloria Dei, et mulier ex viro et propter virum.» — Pro huius humanae nobilitatis notitia est revocandum, quod similitudo est de ratione imaginis, et imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressa, quasi acta ad imitationem alterius. Praeterea similitudo unius ad aliud, expressa ab eo, potest esse aequalis, uti patet in imagine alicuius in speculo relucente, adeo ut sit imago perfecta: potest esse etiam imperfecta secundum inaequalitatem in ea ratione, qua unum sit non tam imago quam ad imaginem alterius. Iamvero, quod omnes creaturae praeseferant aliquam Dei similitudinem, lectori compertum est ex praecedenti doctrina (Dispp. I et III); ita tamen, ut non sit similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Notetur autem quod non quaelibet similitudo

expressa ex altero sufficit ad rationem imaginis, non ea quae sit secundum genus tantum, vel secundum aliquod accidens commune; sed requiritur proprie ut sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo; vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Atque ideo speciei similitudo attenditur secundum ultimam differentiam, vel secundum illam perfectionem quae prae ceteris nobilior et magis propria videatur. Iamvero assimilantur aliqua Deo primo quidem et maxime communiter, in quantum sunt; secundo in quantum vivunt; tertio in quantum sapiunt vel intelligunt; quae (ut dicit Aug. 83, Qq., q. 51): « Ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius ».

Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo sunt ad imaginem Dei; in aliis autem creaturis similitudo invenitur per modum vestigii. Cuius ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repraesentat vestigium et quo repraesentat imago. Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, vestigium autem repraesentat per modum effectus tantummodo; sicut impressiones quae ex motu animalium relinquuntur solent dici vestigia, similiter cinis est vestigium ignis, et desolatio terrae vestigium hostilis exercitus. Itaque creaturae rationales videntur quodammodo ad repraesentationem speciei pertingere, in quantum imitantur Deum, non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit: aliae vero creaturae non intelligunt, sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Quinimo cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a Dicente, et Amoris ab utroque; in creatura rationali potest dici imago Trinitatis increatae; quia secundum intellectum invenitur processio verbi et processio amoris secundum voluntatem. In aliis autem creaturis, eo quod habent substantiam modificatam et speciem et ordinem, apparet quoddam vestigium quod trinitas inveniatur in causa producente. Patet igitur quod imago Dei homini inest secundum mentem in quolibet individuo, non autem secundum plura individua (hoc enim pro absurdo S. Augustinus reputat multiplici ratione): quamvis etiam in visione corporali et imaginaria quaedam trinitas possit admitti. In visione quidem corporali est species exterioris corporis, et ipsa visio, quae fit per impressionem cuiusdam similitudinis praedictae speciei in visu, et intentio voluntatis applicans visum ad videndum et in re visa detinens. Similiter in visione imaginaria invenitur primo species in memoria

reservata, secundo ipsa imaginaria visio, quae provenit ex hoc quod acies animae, id est, ipsa vis imaginaria informatur secundum praedictam speciem; tertio accedit intentio voluntatis coniungens utrumque. Sed una et altera haec imago nimis deficiens est.

Quapropter et in ipsa anima rationali ponenda est principaliter imago Dei et Trinitatis, secundum actum; quia divinae Personae distinguuntur secundum actuales processiones; Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, sed ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus et ex hoc in amorem prorumpimus. Secundario et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis virtualiter actus exsistunt: et secundum hoc S. Augustinus reponit imaginem Dei secundum quaedam tria propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae nullus ignorat se habere. — Verum non secundum quemcumque actum mentis circa quodcumque obiectum consistit imago divinae Trinitatis in anima, sed per comparationem ad obiectum quod est Deus; uti dicit Augustinus: « Non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit et diligit et intelligit se; sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum, a quo facta est ». (XIV de Trin. 12). Nam Verbum Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et amor procedit a Deo secundum quod se ipsum amat. Fertur autem in aliquid mens dupliciter; uno modo directe et immediate, alio modo indirecte et mediate; sicut cum aliquis videndo imaginem hominis in speculo dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit quod mens meminit sui, intelligit se, et diligit se. Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei: scilicet prout per hoc ulterius potest ferri in Deum. Quae cum ita se habeant, imago Dei tripliciter potest considerari in homine: uno quidem modo secundum quod habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis; quae est communis omnibus hominibus: alio modo secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte; et haec est imago per conformitatem gratiae: tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde distinguitur imago creationis et recreationis et similitudinis, prouti dicit Ioannes: « Similes Ei erimus quoniam videbimus Eum sicuti est »: et Apostolus inquit: « In eamdem imaginem transformamur de claritate in clari-

tatem tanquam a Domini spiritu » : haec velim meditentur Ontologi et Rosminiani. — Denique notetur quod similitudo requirit quamdam unitatem in qualitate seu perfectione ; quae quidem unitas non univoce sed tantum analogice invenitur inter Deum et creaturas quantumlibet perfectas. At similitudo non secus ac unum, bonum et verum potest comparari ad aliquid ut praeambulum ad ipsam, atque ut subsequens : idest similitudo, in quantum est communius quam imago, consideratur ut praeambulum ad imaginem ; et in quantum significat quamdam imaginis perfectionem, subsequitur et illam perficit. Quapropter dicitur homo factus ad imaginem et similitudinem Dei, quasi vellet intelligi, eodem principio constitutum fuisse hominem naturaliter et secundum virtutem sive gratiam ad perfectam Dei imaginem.

VII. Etsi quae huius lectionis compendio in medium protuli, non minus veritate quam nobilitate commendari videantur ; nulla tamen dictorum splendidior confirmatio expectanda est prae illa quam superius innuerim, et modo aliquantum longiori oratione describam. Nempe Ecclesiasticus rem id de quo egimus tradit capite decimo septimo a primo ad subsequentes versiculos. Sapere enim theologi est quam maxime si perspiciat suarum speculationum cum divinis traditionibus undique consonantiam. — Igitur ait Deum creasse de terra hominem, et secundum imaginem suam fecisse illum : prosequitur usque ad versiculum quintum, fere depingens originem hominis, secundum corpus de terra, et secundum animam quatenus ad imaginem Dei factus est ; corpore obiturus, et anima quasi virtute immortalitatis praecinctus : vitâ corporis dierum numero cum ceteris animantibus definitâ, superior secundum animam illis omnibus est, potestatem assecutus, quam exerceat incutiendo timorem super omnem carnem, et iure fruens imperativo seu despotico proprietatis. Propter vitam corporis perficiendam ac servandam in specie provisum est adiutorium simile sibi, ex se ipso quoad carnem, et a Deo propter animam, mire adstructum. Propter animae intellectivae perfectionem munitus fuit lumine rationis (quod *consilium* pulchre appellat) ad formandos conceptus veritatis, et linguâ praeditus ut conceptus exprimeret, oculis ad inventionem, auribus ad disciplinam. Sed quia nec oculi per se neque aures sufficiunt sine altius indito ad agendum principio ; adiungitur quod Deus impresserit habitum principiorum : « Dedit cor excogitandi » ; et conclusionum : « Et disciplina intellectus replevit illos ». Prima quidem principia, quasi omnium veritatum semina, inseruit, non actu co-

gnita; sed *spiritu*, id est promptitudine et facilitate acquirendi cognitionem, Deo ipso sic instruente et docente hominem. — Continuat Ecclesiasticus divinum opus (vv. 6-8); quia Deus constituit hominem eatenus ad imaginem suam, in quantum non modo perficiatur cognitione veritatis in rebus; sed etiam ut processu rationis ex visibilibus ad sempiterna quoque divinitatis magnalia connitatur: finis enim ultimus ac summa perfectio est hominis in manifestatione occultorum mirabilium. Unde inquit: « Ut nomen sanctificationis collaudent, et gloriari in mirabilibus illius, ut magnalia enarrent operum eius ». — Quia vero convenit homini ut per suam voluntatem agat sub dictamine rationis practicae; impressit animo Deus legem naturalem sub ipso creationis momento (vers. 9); vi cuius bonum commune, quasi haereditas vitae, statutum est, et foedere pacto (ut fieri solet inter regem et subditos cives) testamentum aeternum constituit ipse Deus cum primo homine totoque hominum genere, ostendens singulis a primo rationis die iustitiam et iudicia. Scilicet excitavit notionem ordinis et primarum regularum quibus ordo servetur. Disserit postea in sequentibus referens effecta specialiora per divinam providentiam adducta in omnes homines, quorum infra suberit disputatio.

Neque distineri' volo quin obiiciam lectoribus rem eandem, Gregorii Nazianz. stylo exaratam. Ille sapientia et eloquentia nulli secundus, oratione trigesima octava se referens ad prima mundi exordia, inquit: « Enimvero mens iam et sensus, sic inter se discreta, finibus suis se continebant, effectorisque Verbi maiestatem in seipsis ferebant, taciti laudatores insignis opificii, et celebres praecones. Nondum autem utriusque temperatio ulla erat, aut contrariorum mixtura, quae sublimioris sapientiae ac circa naturarum creationem varietatis et excellentiae specimen exhiberet, nec omnes bonitatis divitiae adhuc spectatae erant. Hoc igitur cum artifici Verbo ostendere placuisset, animal unum ex utroque, hoc est, ex invisibili ac visibili natura hominem fabricatur, atque a materia, quae prius iam creata erat, corpus accipiens, a se autem spiraculum inserens, (quod quidem intellectualem animam, Deique imaginem Scriptura vocat) velut alterum quendam mundum, in parvo magnum, in terra collocat, angelum alium, mixtum adoratorem, visibilis naturae spectatorem, intellectilis mysten, eorum quidem, quae in terra sunt, regem, superis autem subditum, terrenum et coelestem, caducum et immortalem, visibilem et intelligibilem, medium inter magnitudinem et humilitatem, eundem spiritum et carnem, spiritum

propter gratiam, carnem ob superbiam: illud, ut maneat, ac benefactoris gloriam praedicet, hoc ut vexetur, ac per vexationes admoneatur, et ob magnitudinem glorians erudiatur atque castigetur, animal hic gubernatum, atque alio demigrans, et, quod mysterii extremum est, per animi ad Deum propensionem divinitatem consequens. Eo enim mihi veritatis ille splendor, quem hic exigue haurimus, tendit ut Dei claritatem, et videam, et sentiam, dignam eo, qui, et constrinxit et dissolvet, ac rursum sublimius colligabit. Hunc arbitrii libertate donatum (ut bonum non minus illius esset, qui elegisset, quam eius, qui semina praebuisset) in paradiso, (quicunque tandem erat paradisus ille) collocavit, plantarum immortalium cultorem, hoc est, fortasse divinarum cogitationum, tam simpliciorum, quam perfectiorum, nudum, quantum ad simplicitatem, et vitam arte et fuco carentem, atque omnis integumenti et munimenti expertem. Talem enim eum esse conveniebat, qui primum esset creatus. Ac legem, quasi materiam, libero arbitrio tradit. Lex autem illa praeceptum erat, quo praescribebatur, tum quibus arboribus ei utendum esset, tum a qua manus abstinendae ».

LECTIO II.

DE NATURA ET ACTIBUS HUMANAE VOLUNTATIS.

Argumentum. I. Cum praecipua consideratio habenda sit circa voluntatis humanae naturam et actus; praemittitur, omnia naturali appetitione in bonum tendere, quod est Deus; at diversimode. — II. In anima ponitur specialis potentia appetitiva. — III. Insuper in homine distinguitur voluntas a sensitivo appetitu, tamquam diversi generis potentia. — IV. Explicatur quanam ratione appetitus dicatur potentia passiva respectu sui appetibilis apprehensi, quod est movens non motum. — V. Appetibile sensu diversi generis est formaliter ab appetibili secundum intellectum. — VI. Prima voluntatis notio exhibetur in eo quod est potentia appetitiva boni per intellectum apprehensi. — VII. Voluntas non ex necessitate vult quaecunque appetit. — VIII. Voluntas hanc cum intellectu connexionem habet, ut moveatur et moveat. — IX. Plures diversique voluntatis actus distinguuntur.

I. Cum ea sit dignitas naturaliter impressa creaturae rationali, quod facta dicatur ad imaginem et similitudinem Dei; talibus ornari debet speciei suae operationibus, ut Deum ipsum aliqualiter referat, qui est perfectissime agens et actuum suorum absolutissimam habet potestatem. At quamvis in homine plures inveniantur activae potentiae, quae ab essentia resultant et proxima sunt agendi

principia, tamen obtinet voluntas principatum (quasi dicam), quae, dum ab intellectu speciem obiectivam sumit, supra ipsum intellectum vim suam exercet, in quantum est veluti primum universale agens, intendens finem totius humanae vitae. Itaque praetermissa consideratione aliarum potentiarum quae pertinent communiter vel proprie ad naturam humanam, paulisper hic mentem sistimus circa voluntatem, inquirentes naturam et actuum distinctionem.

Sapientum more veritas exploretur incipiendo ab universaliori principio. Primo quidem oportet revocare, quod omnibus rebus inest appetitio boni, eo ipso quod omnia Deus creavit et viderit esse bona et valde bona. Verum tanta est inter Deum et res creatas distantia, ut ille unico simplicissimo actu infinitam bonitatem praehabeat, imo sit ipsa bonitatis essentia; istae autem participant de esse et bonitate diversimode, secundum unum aut multiplicem motum in suam perfectionem: quare dicuntur omnia constituta in bonitate secundum speciem, modum et ordinem; id est quantum ad ipsam rationem essentiae, quantum ad esse et quantum ad ipsam habitudinem perficientis principii. Igitur omnia bonum appetunt, cum vi creationis, tum quia subsunt divinae ordinationi; non solum habentia cognitionem, sed et quae sunt cognitionis expertia. Et hoc secundum Fidem certificatur contra antiquos ac recentes philosophos physicos, qui reputant effectus advenientes in natura, ex necessitate materialium causarum provenire; non ita quod causae naturales sint hoc modo dispositae propter convenientiam talium effectuum, et in quantum omnia tendant in bonum.

At cuique consideranti quae experitur, liquet, dupliciter contingere aliquid ordinari et dirigi sicut in finem: uno modo per seipsum, sicut homo qui seipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero, sicut sagitta, quae a sagittante dirigatur ad determinatum locum. Per se quidem in finem dirigi non possunt, nisi illa, quae finem cognoscunt; sed ab alio in finem determinatum dirigi possunt non cognoscentia. Hoc autem dupliciter contingit. Quandoque enim id, quod dirigitur in finem, solummodo impellitur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur, propter quam ei competat talis directio vel inclinatio: et talis inclinatio est violenta, sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id, quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam, per quam sibi talis inclinatio competat: unde et talis inclinatio erit illi naturalis, quasi habens naturale principium. Per hunc modum omnia naturalia in

ea, quae eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium; ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant et non solum ducantur in fines debitos, quasi cooperentur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum. Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id tendit, quod est intentum ab eo. Unde cum omnia naturalia sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus; oportet, quod illud, in quod unaquaeque res naturaliter inclinatur, sit idipsum volitum et intentum a Deo. Deus autem non habet alium suae voluntatis finem nisi seipsum, qui est ipsa essentia bonitatis. Oportet igitur, quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum. Quia vero sunt ordinata et directa in bonum a Deo per hunc modum, quod unicuique inest principium suae inclinationis, quasi petens suum bonum; oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant, quod est appetere Deum saltem implicite. Nam quamvis diversa in diversos fines tendere videantur; tamen diversi fines se habent ad Deum uti summum bonum, non secus ac omnes causae secundae in primam causam. Secunda causa autem non potest influere in suum effectum, nisi in quantum recipit virtutem primae causae. Et ideo sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo; ita secundarius finis non appetitur, nisi per virtutem finis principalis in eo existentem, prout scil. est ordinatum in illud, vel habet similitudinem eius. Ergo sicut Deus agit in omni agente, ita appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite, sicut virtus primae causae est in secunda et sicut principia in conclusionibus: resolvere autem conclusiones in principia vel secundas causas in primas, est tantum virtutis rationalis. Unde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis inducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia; ita appetitus creaturae rationalis non est rectus, nisi per appetitum explicitum ipsius Dei actu vel habitu. Ex quo patet quod proprium sit creaturae rationalis tendere in bona particularia secundum quod sunt propter bonum aliud prius intentum et potissime propter bonum divinum; i. e. appetere finem et media in finem. Verum Deus dupliciter potest considerari: vel in se, vel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi; unde ab omnibus videntibus Eum per essentiam diligitur necessario, et ibi quantum quisque cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus ef-

fectibus suis, in quantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt poenae illatae vel praecepta quae gravia videntur, ipse Deus refugitur et quodammodo odio habetur. Et tamen oportet quod illi, qui Deum quantum ad aliquos effectus oderunt, in aliis effectibus diligant; sicut ipsi daemones appetunt naturaliter esse et vivere, et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt (Quaest. disp. de Ver. XXII, art. 1–2).

II. Quae cum ita se habeant, concluditur, quod *in anima ponenda est specialis potentia appetitiva*. Ad huius evidentiam scitu congruum est quod, cum potentiae animae ordinentur ad opera quae sunt animatorum propria, secundum hoc aliqua operatio habet, ut ad eam specialis potentia animae deputetur, quia ipsa est propria operatio animati. Invenitur autem aliqua operatio quae secundum unum modum communis est, sed secundum alium modum est animatorum propria, sicut moveri et generari. Res enim spirituales absolute habent naturam ut moveant, sed non ut moveantur: corpora autem moventur quidem, et quamvis unum possit alterum movere, non tamen aliquod potest movere seipsum nisi dividatur in duas partes, quarum una est movens, et altera est mota. Atqui hoc in rebus pure corporalibus esse non potest; quia formae earum non possunt esse moventes, quamvis possint esse motus principium, quo aliquid movetur. Res vero animatae sunt compositae ex natura quasi spirituali et corporali; unde potest esse in eis una pars movens, et alia mota secundum diversas motuum species. Et propter hoc inveniuntur in animalibus speciales potentiae ordinatae ad determinatas species motus. Similiter appetere, quod quodammodo commune est omnibus, fit speciale animatis, in quantum in eis invenitur appetitus et movens appetitum. Unde animalia nata sunt participare divinam bonitatem eminentius ceteris inferioribus rebus.

Ratio autem a priori huius conclusionis est, quia in cognoscentibus invenitur forma altiori modo quam in cognitione carentibus. Nam in aliis forma determinat unumquodque ad proprium et naturale tantum esse: in cognoscentibus autem non solum ad hoc, sed etiam ad alienum et intentionale esse se extendit, vi cuius anima est quodammodo omnia. Atqui omnem formam sequitur proportionaliter inclinatio aliqua. Ergo in cognoscentibus invenitur altior inclinatio ad appetitivam potentiam pertinens, qua cognoscens appetit sibi non solum propria et naturalia, sed etiam apprehensa. Pro huius argumenti subtilissimi evidentia, notetur ex praecedentibus, quod appetere nihil aliud est quam inclinari in aliquid, et appetitus est ipsa

inclinatio, et unamquamque naturam imo unamquamque rem comitatur inclinatio sua ad aliquid sibi proportionatum. Ex quo sequitur ut, quemadmodum res naturae proportionaliter inveniuntur, et non unius rationis perfectionem habent, ita etiam proportionales concomitentur inclinationes: et sicut forma excedit formam, non secundum gradum perfectionis tantum, sed secundum rerum ordinem; ita inclinatio debet esse superior inclinatione. Dato igitur, quod duo rerum ordines reperiantur in toto universo, et quod res quaedam inferiores sint tantum ipsae, et aliae superioris ordinis tam excedentes, ut se extendant ad esse alia; consequens fit, haberi in his inclinationem non solum ad naturalia, sed etiam ad apprehensa. Quare inclinatio rerum primi ordinis multiplicatur in eodem iuxta multiplicationem rerum, quemadmodum et esse proprium et naturale cuiusque rei cum seipsa multiplicatur: propterea alius est naturalis appetitus corporis secundum gravitatem, et alius secundum calorem. Inclinatio vero consequens naturas secundi ordinis non multiplicatur in eadem iuxta rerum multiplicationem; sed est una quaedam specialis vis proportionata naturae a qua fluit, quaeque una existens est ipsa et alia. Ex amplitudine igitur naturae oritur, quod appetitus eius sit unus, et specialis potentia.

III. Superest determinandum, in homine distingui voluntatem a sensitivo appetitu, tanquam *diversi generis potentias*. Circa hanc diversitatem fide instituimur, secundum quam accipimus: 1.: « Sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius »; 2.: « Caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem »; 3.: « Sentio aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae »; 4. et illud Christi accedit: « Veruntamen non mea, sed tua voluntas fiat ». Difficile autem et pene impossibile est sustinere rationaliter duas diversi generis potentias appetitivas, nisi ponatur animam ita substantialiter secundum esse corpori uniri, ut quaedam potentiae cognoscitivae et appetitivae sint compositi, et quaedam solius animae. — Demonstrabitur idem hac via. Passiva et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum. Atqui appetitus est potentia passiva ab apprehenso. Ergo appetitus diversitas est secundum diversitatem apprehensi. Atqui apprehensum intellectu diversi generis est ab apprehenso per sensum. Ergo appetitus intellectivus est alia potentia a sensitivo. Maior probatur dupliciter. Primo, quia mobile oportet esse proportionatum motori proprio et viceversa. Atqui ea quae ad invicem naturaliter debent esse proportionata, ita se habent quod ad distinctionem unius se-

quitur distinctio alterius. Ergo etc. — Secundo ipsa potentia passiva propriam rationem quidditatis habet ex ordine ad suum activum. Minor autem ostenditur quia potentia appetitiva nata est moveri ab apprehenso: unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus vero est movens motum. — Pro eadem conclusione notetur quod appetibili non *accidit* esse apprehensum sensu vel intellectu, sed *per se* ei convenit; quia hic consideratur appetibile quoad animam et secundum quod animaliter appetatur, idest in quantum apprehensum. Ergo differentiae *apprehensi* sunt per se differentiae appetibilis. Atqui potentiae diversificantur secundum propria obiecta. Ergo potentiae appetitivae distinguendae sunt iuxta differentiam apprehensorum. Et quia modo supponitur nota diversitas apprehensi per intellectum ab apprehenso per sensum; necessario admittendus est in homine appetitus rationalis, qui dicitur voluntas, tanquam alia potentia ab appetitu sensitivo qui sensualitatis nomen obtinuit. Qua discretione secundum genus intellectivi a sensili negata aut neglecta, deesset proprium subiectum virtutis et totus ordo moralis corrueret.

IV. Verumtamen haec argumentatio complicat difficultatem in eo quod assumit, videlicet appetitum esse potentiam passivam, et appetibile apprehensum esse movens non motum; cum e contra videatur quod appetitus et praecipue voluntas sit movens, intellectus autem moveatur a voluntate in quolibet apprehenso.— Solvendae difficultati, et vocandae in maiorem veritatis lucem conclusioni opus est advertere, primum, quod non una opinio doctorum est, quomodo appetibile moveat appetitum: quia movens potest esse vel uti causa activa, vel formalis, vel finalis; iterum, vel ut coagens vel ut solum agens; etiam, vel uti ratio agendi vel ut removens prohibens, puta ignorantia etc. Secundo notetur quod in omni appetitione sunt duo: scilicet exercitium actus et specificatio, et utrumque invenitur per se et de novo. Ergo oportet ponere utriusque aliquam causam efficientem, ne admittatur aliquid aliud a Deo per se de novo esse absque suo efficiente, quod est impossibile. Exercitii autem appetitionis quae sit libera, procul dubio ipse appetitus est causa activa; quia liber est causa sui, servit autem quod movetur ab alio: imo universaliter proprium est appetitus, movere animal et non esse id quo animal moveatur; et in hoc omnes conveniunt. Specificationis causam oportet esse vel appetitum vel appetibile, nihil aliud esse potest. Quod autem appetitus non sit causa sufficienter effectiva ad specificationem sui actus, patet ex eo quod omnes actus eius es-

sent unius speciei. Relinquitur ergo quod specificatio actus appetitionis effective sit ab appetibili. Neque obiectum causat aliquid praevium actui, sed actum ipsum non totaliter; scilicet quoad aliquid eius, quod est specificatio. Nec concurrit cum appetitu ex aequo ad causandum actum; sed appetitus est causa activa principalis, obiectum vero secundario: immo (si recte loquendum est) appetitus est vere causa activa, et obiectum proprie non est alia causa activa, sed *ipsi appetitui ratio causandi effective speciem ipsius actus*. Nam appetitus, obiecto informatus, producit effective et sufficienter appetitionem talem, puta ambitionem, quae est *appetitio* in quantum provenit ab appetitu; et in quantum provenit ab obiecto, *talis* est: eo quod prius natura est substantia actus, quam eius qualitas, etiam specificans.

Attamen huic considerationi obest quod appetibile solet dici movens *primum* immobile, appetitus vero *secundarium* et movens motum. — Verum loquendo de appetibili ut efficiens est, seclusa causalitate finali formaliter (non radicaliter, quia efficientia obiecti consequitur rationem finalizandi), dicendum est quod appetitus et appetibile possunt dupliciter comparari: scilicet in ordine ad actum appetitionis, communem utriusque effectum, et inter se. Si comparentur ad communem effectum, sic appetitus invenitur causa prior, cui correspondet in effectu id quod prius est, nempe substantia actus. Sin autem comparentur inter se, sic appetibile invenitur causa prior, quia reducit appetitum de potentia ad actum specificationis. Ergo etiam in genere causae efficientis appetibile obtinet primatum et est movens immobile. — Praeterea hoc singulare accipitur, quod ratio agendi in appetente quidem, non mediante appetitu, sed mediante apprehensiva virtute esse debet: nam appetere est opus utriusque potentiae; nec vis appetitiva appetit sibi, sed appetenti animali. — Igitur appetibile movet appetitum duplici genere causae, scilicet effective in quantum est apprehensum, et finaliter in quantum extra animam sistit, dum utroque modo specificat actum. Ergo appetitus est potentia vere passiva ab obiecto; quia reducitur ab eo de potentia ad actum specificationis, recipitque ab ipso actum specificatum quatenus specificatus est. — Et notetur amplius quod cum causalitas finalis manifestissime conveniat appetibili, ideo illa saepius nominatur. Deinde quia causare effective contingit multipliciter, uti causam vel ut rationem causandi etc.; idcirco distinguitur aliquando causalitas obiecti apprehensi a causalitate efficientiae, et obiectum apprehensum dicitur causa formalis appetitionis,

dum appetitus dicitur causa movens efficienter. Verum ad praecavendas difficultates pro certo habeatur, quod inseparabiliter se concomitantur, et esse finem et esse rationem agendi non inhaerentem potentiae operatrici. Exinde intelligitur quod primum movens immobile est finis, et quod potentia appetitiva efficienter moveatur ab appetibili, secundum quod obtinet specificationem; et quod verbum producit amorem in genere causae efficientis.

V. Considerari oportet etiam id quod assumptum est in praemissa demonstratione, esse alterius generis appetibile secundum sensum ab appetibili secundum intellectum. Nam licet uterque feratur ad res singulares, tamen prima differentia reponitur; quia etsi appetitus intellectivus feratur in res quae sunt extra animam singulares, tamen fertur in eas secundum aliquam rationem universalem, sicut cum appetit aliquid quia est bonum, vel odit omne latronum genus. Secundo differunt consequenter, in quantum appetitus intellectivus fertur etiam in ea quae sunt immaterialia bona, quae sensus non apprehendit. Ubi primum duo distinguantur in terminum cuiuslibet actus, idest terminus et terminandi ratio; seu res ipsa ad quam cognitio et appetitus terminatur, quaeque cognoscitur et appetitur, ac id quo formaliter terminus ipse habet quod terminet actum illum: v. g. res alba et albedo quoad visionem. Altera distinctione opus est, quia natura aliqua *in communi* potest sumi dupliciter: nempe adverbialiter et nominaliter. Secundum hanc distinctionem asserimus, quod obiectum appetitus nostri potest quadrupliciter variari: cum nempe, 1. terminus et ratio est universalis; puta omnes homines salvari: 2. uterque singularis; puta hanc vindictam: 3. terminus est singularis, et ratio terminandi est universalis; puta velle scire aliquid, quia omne scire est desiderabile: 4. terminus est singularis et ratio est communiter communis. Secundus et quartus pertinent ad appetitum sensitivum; omnes, et principaliter primus et tertius modus, ad appetitum voluntatis referuntur. Nam appetitus intellectivus semper movetur ab intellectu practico, cuius est apprehendere singularia sensibilia. — Denique relate ad vim motivam secundum locum, ita vis apprehensiva et appetitiva se habet, quod opinio universalis non movet nisi mediante particulari: similiter appetitus superior movet mediante inferiori, servato naturali ordine; at potest etiam movere per se ipsum.

VI. A praecedentibus derivatur iam prima voluntatis notio, quod sit potentia appetitiva boni, per intellectum apprehensi. Ex hoc autem immediate concluditur quod voluntas nulli subesse queat ne-

cessitati coactionis ab extrinseco agente. Nam de ratione cuiusque sui actus est, ut non modo insideat eidem, sed etiam ut sit inclinatio oriens a voluntate: huic autem opponitur motus secundum coactionem. Ergo sicut impossibile est, idem fieri naturaliter et violenter, ita moveri voluntatem secundum coactionem. — Praeterea non modo possibile est, voluntatem subesse necessitati naturali, sed oportet rem ita se habere. Nam 1. necesse est, quamlibet potentiam naturaliter determinari in proprium obiectum, quasi constitutivum essentia suae. 2. Sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini qui est beatitudo. 3. Oportet ut omnia alia, quae alicui conveniunt, fundentur in eo, quod naturaliter et immobiliter insit eidem. 4. Natura rei est principium in unoquoque; ergo et appetitio naturalis est prima omnium appetitionum voluntatis. 5. Omnis motus procedit ab aliquo immobili. Ergo omnis motus voluntatis scaturit ab una appetitione immobiliter necessaria. Advertendum vero est, quod ultimus finis sive beatitudo potest considerari dupliciter, scilicet in communi et in speciali obiecto, et sic aut naturalis aut supernaturalis. Nunc autem directe intenditur conclusio de fine et beatitudine in communi, quam experimur naturaliter desiderari: secundario de ultimo fine supernaturali, idest de clare viso Deo. — Attendatur vero, quod appetere naturaliter contingit uno modo quoad specificationem actus, alio modo quoad exercitium illius. Nam tantum est naturale aliquid, quantum est determinatum. Atqui potest esse determinata potentia quoad obiectum, ita quod nequeat ad oppositum tendere; et potest esse determinata ad eliciendum actum quem non possit suspendere. Ergo duplici modo contingit naturaliter appetere. In praesentiarum concluditur directe et primo de appetitu naturali quoad specificationem, si voluntas consideretur absolute; sin autem consideretur ia tali statu videntis Deum per essentiam, tunc est sermo de naturali et necessario appetitu, etiam quoad exercitium. Ideo cum appetitus beatitudinis in praesentiarum sit naturalis obiective et non elicitive; est in potestate nostra quoad actus exercitium; et ratione actus meremur.

VII. Iam se offert circa naturam et indolem voluntatis aliud concludendum; quod voluntas non quaecumque vult, ex necessitate vult. Cuius probatio haec potest adduci. Voluntas inhaeret fini et his quae sunt ad finem proportionaliter, ut intellectus principiis et conclusionibus. Atqui sic quatuor enumeranda sunt circa intellectum, idest principia, conclusiones contingentes, demonstratae, et demon-

strabiles, ut necessario quidem assentiat principiis et conclusionibus demonstratis, non autem contingentibus aut indemonstratis. Ergo voluntas necessario quidem inhaeret fini, et necessario ac evidenter connexis fini, non autem iis quae contingenter aut incerte fini connectuntur. Non ergo omnia ex necessitate vult. — Pro intellectu huius rationis distinguantur quatuor appetibilia, quae sunt: *beatitudo, Deus, ea quibus inhaeremus Deo,* et *quae Dei sunt.* Si considerentur ista secundum se, Deus ipse habet primo rationem finis et beatitudinis, deinde accedunt ea quibus Deo inhaeremus, postea beatitudo in communi ponitur; illa autem quae Dei sunt, ad finem et non finis dicuntur. Quoad nos autem beatitudo in communi primo habet finis rationem, et deinde Deus et ea quibus Deo inhaeremus: quia beatitudinem naturaliter cognoscimus, Deum vero per investigationem. Iamvero obiectum voluntatis integratur ex duobus, nempe bonitate et apparentia. Idcirco tribuuntur tria Deo quoad appetitum, necessario: primum quod in ipso solo vera beatitudo consistit; atque illi connexa necessario appetuntur, Deo viso: et hoc spectat ad rationem finis. Secundo, voluntas non necessario inhaeret Deo nec illis quae eius sunt, nisi postquam videtur; et hoc spectat ad rationem non apparentis. Tertio, ea quibus Deo inhaeremus sunt tanquam conclusiones, necessariam sed occultam connexionem habentes cum beatitudine; et hoc spectat ad rationem eius quod est ad finem. Et reapse hic consideratur appetitus prouti naturaliter se habeat, et naturale sumitur prouti distinguitur a supernaturali et libero. Itaque omnis intellectualis natura plus diligit Deum quam se et alia naturaliter, in quantum cognoscit esse principium naturae, dum charitas amat Deum, in quantum est principium coelestis patriae. At naturaliter et non libere omnis creatura inclinatur ad amandum Deum cognitum, actu elicito, plus quam se et alia cognita: sed quoniam ipsamet est sibi naturaliter evidens, naturaliter se amat; Deum non evidenter, novit immediata propriaque ratione; idcirco neque uti principium naturae, nec naturaliter, id est necessario prout est in se, amat.

VIII. Ad voluntatis essentialem conditionem pertinet illa tam intima cum intellectu habitudo, ut moveatur et moveat. Pro qua conditione exponenda quantum res postulet ac instituti operis confinia permittant, primum recenseo, quod tam intellectus quam voluntas potest dupliciter considerari; ille, inquam, secundum quod est apprehensivus entis et veri universalis, et secundum quod est quaedam res ac particularis potentia habens particularem actum.

Similiter voluntas est per comparationem sui obiecti appetitiva boni universalis, et est quaedam potentia habens particularem actum. Unde fit non modo quod intellectus intelligat voluntatem, actum et obiectum ipsius; sed etiam quod sit simpliciter altior seu nobilior et prior actu absolute, movens voluntatem secundum rationem finis et specificationis efficienter (uti supra visum est): voluntas autem ratione sui obiecti, quod est bonum universale, praeest intellectui et actibus eius. Quare per modum agentis voluntas movet intellectum et inferiores potentias hominis. Nam in omnibus potentiis activis et ordinatis illa, quae respicit finem universalem, movet alias quascumque respicientes bonum particulare, sicut patet in naturalibus et in humanis. — Verum Deus est primum movens intellectum, tum quia est primum agens in omni genere motuum, tum quia est specialis provisor nobilioris mundi partis, quae creaturis intellectualibus componitur.

IX. Postremum huius lectionis esto, enumerari actus voluntatis qui eliciuntur ab ea; praetermittimus enim alios actus diversarum virium animae, qui quodammodo pertinent ad voluntatem in quantum ab ea per modum imperii procedunt. Conditio autem humanorum actuum prouti sunt a voluntate significantur nomine *voluntarii*, utpote qui constituantur iisdem conditionibus quae proprie conveniunt substantiis intellectualibus et agentibus secundum voluntatem. Talis autem conditio est, ut actus promanet perfecte a principio intrinseco agentis propter finem: ideoque secumfert duo. Unum est, haberi principium intrinsecum quoad efficientiam actus; et aliud in cognitione finis reponitur, ita ut agens sibi ipsi per aliquem suum actum praestituat finem agendi. Voluntas autem se extendit ad ea in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui obiecti; sicut visus se extendit ad omnia, quaecumque participant aliqualem colorem. Ratio autem boni, quod est obiectum potentiae voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quae sunt ad finem. Ergo alius et alius affirmandus est voluntatis actus ad finem et ad ea, quae apprehenduntur bona secundum ordinem ad finem. Manifestum est quidem, posse voluntatem ferri in finem, in quantum huiusmodi, sine hoc quod feratur in ea quae sunt ad finem. Sed in haec non potest ferri nisi feratur in ipsum finem. Quare unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem in quantum est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ipsa; sed alius est actus quo fertur in ipsum finem absolute, et quandoque praecedit tempore. Id etiam et penes intellectum accidit. Nam primo

aliquis intelligit ipsa principia secundum se, et postmodum intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus per principia.

Itaque dicendum est, quod specialiter triplex est habitudo voluntatis circa finem, seu bonum aliquod absolute: scilicet voluntas primo afficitur circa suum obiectum initio suae inclinationis in illud, secundo movetur in ipsum tanquam terminum, et tertio quiescit in illo. Ergo convenienter tres actus voluntatis distinguuntur circa finem, qui solent appellari *voluntas, intentio* et *fruitio*. Praeterea et tres alii actus discernuntur in voluntate circa ea quae sunt ad finem, supposito rationis consilio et iudicio, quod est sicut conclusio syllogismi operativi; et hi actus sibi vindicant nomen *electionis, consensus* et *usus*. De his agere pertinet ad moralem philosophum vel theologum, utpote quae respiciant doctrinam fundamentalem circa moralia. Quapropter generatim asserimus circa ordinem istorum actuum, quod primo oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitur finis voluntate et intentione, deinde consilium de his quae sunt ad finem, inquisitione mediorum et iudicio de his quae magis appareant convenientia fini obtinendo, deinde appetitum eorum quae sunt ad finem, electione, consensu et usu; quibus praehabitis succedit assecutio finis et fruitio secundum delectationem voluntatis in fine. Inter electionem et consensum discrimen aliquod est, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum, electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid praeeligitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio; de qua sermo habebitur sequenti lectione, dum agemus de libero arbitrio.

LECTIO III.

DE LIBERO ARBITRIO.

Argumentum. I. Gravitate rei proposita, diversorum errorum fama repetitur, et ex quot capitibus ii prodierint censetur. — II. Nominis, liberi arbitrii, ratio assignatur. — III. Collatis theologorum sententiis circa essentiam liberi arbitrii, demonstratur non esse habitum, neque potentiam habitu formatam, neque potentiam quandam pluribus communem aut pluribus integram: sed proprie unicam esse, scil. voluntatem in his quae sunt ad finem. — IV. Liberum arbitrium est voluntas electiva in his quae sunt ad finem ex iudicio rationis, cuius potestatem habet. — V. Prima libertatis radix ex indole intellectualis naturae probatur. — VI. Quomodo se habeat liberum arbitrium ad rationis iudicium practicum. — VII. Conditiones liberi arbitrii sunt potissime, ut sit potentia activa, indifferens, completa. — VIII. De motivo actus liberi arbitrii tum subiectivo tum obiectivo disseritur. — IX. Praemissa distinctione libertatis exercitii et specificationis, ostenditur hominem et quodcunque agens intellectivum esse liberi arbitrii. — X. Quanam ratione triplex libertas distinguatur: scilicet, contradictionis, contrarietatis, et finis. — XI. Quaenam proportio sit inter libertatem humanam, angelicam et divinam.

I. Magna ex parte praepediretur exploratio divinae Providentiae circa rationalem creaturam, imo plurimis erroribus praeceps daretur occasio; nisi ratione et fide consisteret veritas haec: quod *homo praeditus est libero arbitrio*. Dignitas enim humana in operando reponitur prae ceteris creaturis in eo, quod homo suorum actuum dominus est, et suo iure suique causa, determinat ipse singulas volitiones, excogitationes et opera, ductus iudicio suae rationis, quae tamen subest in iudicando ipsi voluntatis arbitrio. Unde vulgatum philosophis et theologis est quasi effatum illud: quod nempe homo seu voluntas humana non determinatur ab alio sed in omnibus et singulis actibus se ipsam determinat.

Praetium operae sit exordiri, quod pro asserenda libertate hominis stetere labentibus saeculis philosophiae nobiliora ingenia, donec in Epicuri dogmata grassarentur; ex quibus contigit ut extrinseca vi cuiusdam fati aut mali principii omnia humana ineluctabili necessitate determinari putarent. Postquam vero fides, diuturna aetate praefulgens, non modo Deum sed etiam creaturas rationales potestate in proprios actus constare obtinuerat; prodiere deterrimi haeretici, qui novitatis liberioris praetextu acerrimum indicerent bellum libero arbitrio, opinati vix una die primum humani generis parentem sui iuris

mansisse, et post casum eius, universos mortales perpetua necessitate obstringi; alios in bonum, ita ut nec malum patrare queant; alios in mali damnationem, quibus nil prosit, sed omnia in gravius damnum succedant. Venumdati sunt ut facerent malum, quasi muta animalia, post suam nequitiam se aliosque traducere volentes. Lutherus repetiit insaniam Wicleffi dicentis, quod liberum arbitrium est vox sine re et sine sensu, quia nulli est in manu, quidpiam cogitari boni vel mali; sed omnia de necessitate absoluta evenire (Assert. art. 36). Hunc comitantur Calvinus, Melanchton, Zwinglius et fere omnes, qui totam Europam religiose et politice subvertendi primam dederunt operam. Vix uno pede distantes consecuti sunt Baius et Iansenius, qui vocem libertatis sine re docuerunt, in sola absentia coactionis illam reponentes, quasi idem sit velle et liberum esse; necessarium subiective, ut liberum voluntati, ac morale in bonum malumve meritum cedere. — Verum Ecclesia huiusmodi contumelias numquam passa est, quae filios ex captivitate antiqua parit in libertatem spiritus, custos vigil et altrix libertatis naturalis quam Deus creando tribuit et sanctificando per gratiam sanat et auget, usquedum liberaverit etiam ab huius vitae miseriis per beatitudinis gloriam. Haec, divinam revelationem edocta, perpetuo ore praedicavit, unumquemque hominem simul cum ratione liberi arbitrii iura tenere: et quae Manichaeos per Augustinum profligaverat, Wicleffum in conventu Constantiensi damnarat; per Tridentinum novatores perrupit, et dein fatales propositiones Baii et Iansenii disiecit. Infandum dictu, quod nunc undique falsi nominis philosophi, Positivismum affectantes, dum pro libertate civili contra Ecclesiam et fere cuncta et sacra in Deum officia fatis addicunt; ex cathedris instituunt et scriptis producunt, hominem naturâ animal sensu tantum consistere, instinctuque cieri: mox iis Zoophilis (animales enim se avent esse) hominem unumquemque vix fieri liberum acquisito habitu, ob varietatem consuetudinum acceptarum, videtur.

Iuverit perspicere quod liberum arbitrium negetur, vel ignorantiâ intellectualis principii in humana natura, vel ob imaginatum principium extrinsecum, quod voluntatem singulis motibus necessaria impressione afficiat, vel ex falsa positione quod sit habitus quidam adventitius, munere divino primum datus, quem homo ob peccatum originale in seipso et in tota progenie perdiderit irreparabili casu. Qui vero admittunt liberum arbitrium, non tamen vera de illo componunt, exinde a vera sententia dilabuntur; vel quia solam absentiam necessitatis coactivae sufficere opinantur; vel ex eo quod imminuunt

vim liberae voluntatis, quasi non ad omnia particularia cuiusque generis sub divino influxu se ipsam determinet; aut confundunt potentiam activam agendi cum sufficientia potestatis in actum. — Consideratio circa liberum arbitrium non minoris emolumenti est quoad doctrinam quae respicit modum gubernationis circa creaturam rationalem, quam exigatur utillima, et fere in prospectu habenda theologicae tractationi de gratia, prouti Divus Augustinus plerumque monet. Brevitati consulere sed incipientibus quantum par sit studere intendimus, ut primum incipiamus a notione rei explorandae, deinde determinemus subiectum et rationem quidditative constituentem liberum arbitrium, tertio agamus de actu proprio huius activi principii, et postremo de obiecto secundum diversa bonorum particularium genera disseramus.

II. S. Doctor (P. I, q. 83, art. 2) ait, quod quamvis liberum arbitrium nominet quendam actum secundum propriam significationem vocabuli, secundum tamen communem usum loquendi liberum arbitrum dicimus id quod est huius actus principium, scil. id quo homo libere iudicat. Arbitrium enim significat actum iudicii et sententiae qua determinetur quid cuique disceptantium in re dubia tribuatur. Arbiter est iudex non a lege datus sed ab iis, qui litigant, electus, qui totius rei habet potestatem ut de ea, ex aequo et bono prout sibi videbitur, sententiam ferat: in quo differt a iudice, qui iudicat secundum leges et iuris formulas; arbiter vero et leges benigne interpretatur, et aequitatem magis sequitur quam iuris rigorem. Praeterea iudex ex officio causas iudicat; arbiter si velit, detrectare potest sibi delatam causam. Itaque vel ab nominis etymologia liberum arbitrium importat actionem quandam rationabilem, voluntariam, sed exemptam a quavis determinatione agenti imposita. At quia consuetum est potentiam significari nomine actus, sic liberum iudicium vel arbitrium nominatur potentia quae est huiusmodi actus principium: alioquin si liberum arbitrium nominaret actum non semper maneret in homine. De qua re superest animadvertendum, quod quidam existimant significari hoc nomine compositio coniunctionem duorum actuum, idest iudicium cum electione sive electionem cum iudicio: alii volunt nomen liberi arbitrii significare iudicium quod liberum sit, vel quia ratio libere iudicat de actu voluntatis, vel quia est indifferens ad multa, et in rebus dubiis ac praesertim in particulari iudicamus ut volumus: alii denique optimâ sententiâ reponunt per liberum arbitrium solius voluntatis actum significari, secundum quod D. Ambrosius inquit: « Operatur

prout vult, idest pro libero voluntatis arbitrio », et Augustinus: « Revelavit nobis Deus per scripturas sanctas esse in homine liberum voluntatis arbitrium ». — Quae cum ita se habeant exploremus rem ipsam, scilicet huiusmodi actus principium quo homo libere iudicat. Et modo asserimus liberum arbitrium esse quandam potentiam non vero habitum, nec principium agendi compositum potentia et habitu. Non pauciores quam octo sententiae theologorum referuntur an liberum arbitrium sit potentia et quaenam potentia.

III. Hervaeus docuit consistere in iis actibus intellectus et voluntatis qui praecedunt deliberationem: 2. S. Bonaventura sensit constitui habitu quodam naturali consurgente ex ratione et voluntate, unde passim definitur: « Habitus animi liber sui, seu facultas rationis et voluntatis »: 3. huic accedit Albertus docens liberum arbitrium esse potentiam perfectam per habitum superadditum naturalem, quae idcirco dicatur per peccatum imminuta, non amissa: 4. alia sententia fert, liberum arbitrum esse potentiam quandam universalem continentem sub se potentias omnes animae intelligentis et sentientis, in quibus inveniuntur liberi actus: 5. reputat Halensis esse potentiam particularem distinctam a ratione et voluntate: 6. Durando arridet liberum arbitrium esse formaliter ipsas potentias rationis et voluntatis sed magis rationis: 7. Henricus Gandavensis opinatur cum Scoto, liberum arbitrium esse ipsam voluntatem, ita ut non pendeat nec determinetur a iudicio practico rationis; quae, omnibus positis ad agendum requisitis, potest agere et non agere: 8. elucet sententia S. Thomae quam plures consequuntur, docens quod liberum arbitrium sit potentia una et particularis, ipsa videlicet *voluntas electiva ex iudicio practico rationis;* quae radicaliter in ratione consistit, formaliter vero est voluntas.

Ne haereat animus in tanta opinionum celebrium diversitate, argumentabimur, quod liberum arbitrium non est habitus neque potentia cum habitu. Nullus enim habitus naturalis adest nobis ad ea quae subsunt libero arbitrio: imo naturalis inclinatio eidem opponitur; ita ut, quod procedit naturali inclinatione, hoc ipso non subsit libero arbitrio, nec pertineat ad idem, nisi sit sermo de inclinatione naturali ad communem rationem boni, quae liberum arbitrium fundat. Eo vel magis apparet idipsum; quia habitus determinant potentiam activam ut bene vel male se habeat secundum unam vel alteram agibilium speciem. Atqui liberum arbitrium per se indifferens est ab bene eligendum vel male. Ergo impossibile est quod sit habitus; et relinquitur quod sit potentia. — Neque potest

dici quod liberum arbitrium sit plures potentiae, quasi totum universale respectu omnium potentiarum. Nam sequeretur esse in nobis multa libera arbitria ob potentiarum multitudinem. Verum omnes actus illarum non referuntur ad liberum arbitrium, nisi mediante uno actu, qui est *eligere*. Unde ostenditur esse unam potentiam moventem sua virtute potentias diversas. — Nec potest quidem admitti liberum arbitrium colligere in se plures potentias per modum quo totum integrale continet suas partes, idest appetitum voluntatis et iudicium rationis. Nam est unus specialis actus, scil. eligere, qui libero arbitrio attribuitur. Atqui unus specialis actus non potest a duabus potentiis immediate prodire: sed procedit ab una immediate, et ab altera mediate, in quantum quod est prioris potentiae in posteriori relinquitur. Unde consequitur quod liberum arbitrium sit una potentia. — Haec autem potentia liberi arbitrii nequit constitui tamquam tertia quaedam a voluntate et ratione; ex eo quod, tam obiectum, quam id quod est ratio obiecti, ad eandem potentiam pertinent, sicut color et lumen ad visum. Atqui tota ratio appetibilitatis eius quod est ad finem, in quantum huiusmodi, est finis. Unde non potest esse quod ad aliam potentiam pertineat appetere finem, et ad aliam id quod est ad finem. Atqui bonum utile est obiectum liberi arbitrii sub ratione ordinis ad finem. Ergo liberum arbitrium est ipsa voluntatis potentia, non in quantum habet simpliciter velle (quod est primus inter plures actus qui conveniunt voluntati, sicut in praec. lect. visum est), sed quantum ad operationem illam quae proprie appellatur electio. Ceterum quia homo libere facit quaecumque dicatur sua voluntate operari; hinc est (uti D. August. monet ex usu loquendi in Divinis Litteris: l. de Gr. et Lib. Arb. c. 2.): « Ubi dicitur noli hoc et noli illud, et ubi ad aliquid faciendum vel non faciendum in divinis monitis opus voluntatis exigitur, satis liberum demonstratur arbitrium ». Non, inquam, per hoc quod liberum solo voluntario constituatur, sed in quantum homo dominus suae voluntatis et rationis operatur quae vult, potestate liberi arbitrii.

IV. Iam igitur quidditativam notionem liberi arbitrii exhibendam existimo, quod sit *voluntas electiva in his quae sunt ad finem ex iudicio rationis, cuius potestatem habet:* vel etiam liberum arbitrium est *voluntas potestativa eligendi in his quae sunt ad finem seipsam iudicio rationis determinans, cuius potestatem habet.* — Verum altius doctrina repetenda est, ut liberi arbitrii natura intimius perspiciatur. Igitur dicendum 1. quod in rebus quae moventur vel aliquid agunt, haec invenitur differentia: quod quaedam

principium sui motus vel operationis in seipsis habent: quaedam vero extra se, sicut ea quae per violentiam moventur. 2. Eorum autem quorum principium motus et operis in ipsis est, quaedam talia sunt, quod ipsa seipsa movent, sicut animalia; quaedam autem, quae non movent se ipsa, quamvis in seipsis sui motus aliquod principium habeant: et haec sunt quae non possunt distingui in duas partes potentiales, quarum una sit movens et altera mota, ut putetur, vis appetitiva et vis locomotiva. Huiusmodi sunt corpora gravia quae habent formam a generante, et ideo dicuntur moveri per se a generante et per accidens a removente prohibens: et idipsum dicatur de quacumque specie non viventium corporum, mineralium etc.; licet in iisdem ponantur vires naturales, physicae aut chymicae; quae tamen sunt vel quia totum corpus movetur ab alio corpore, vel quia hoc habet a generante secundum propriam naturam, et secundum se semper in actu. *Itaque haec moventur seipsis sed non a seipsis.* 3. Eorum quae a seipsis moventur, quorundam motus ex iudicio rationis proveniunt, quorundam vero ex iudicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; sed ex iudicio naturali secundum aestimativam agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet in his, duplici signo: tum ex hoc quod omnia quae sunt eiusdem speciei similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum: tum ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia; sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus nisi favos mellis; et similiter est de aliis animalibus. 4. Ex hac comparatione agentium et mobilium consequitur, quod liberum arbitrium non possumus ponere in his quae per violentiam moventur. Nam non sunt causa sui motus: liberum autem est quod sui causa est in agendo. Neque liberum arbitrium invenitur in his quae adstringuntur ad agendum vel movendum per id quod ab altero receperunt. Bruta autem videntur habere liberum actum, sed carent libero iudicio sive arbitrio. Profecto cuivis recte consideranti apparet, quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eundem modum attribuitur brutis animalibus iudicium de agendis: sicut enim gravia vel alterantia non movent se ipsa ut per hoc sint causa sui motus; ita nec bruta iudicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum. Ergo non sunt causa determinandi seipsa vel suos motus, nec libertatem arbitrii habent, id est, non habent liberum iudicium. 5. Demum homo per virtutem rationis iudicat de agendis, et potest de suo arbitrio sive iudicio iudicare,

in quantum cognoscit haec tria: quae sunt, ratio finis, et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: ideoque non est solum causa sui ipsius in movendo, sed etiam in iudicando. Ergo si nomine liberi arbitrii nihil aliud proprie vult intelligi, quam voluntatem potestativam non suscipiendae determinationis ab alio, sed determinandi seipsam ad quodcumque, ita ut haec potestas permaneat incolumis secundum se in quocumque determinationis actu; profecto liberum arbitrium non potest essentialiter consistere, nisi in hoc quod voluntas determinetur formaliter quodam rationis iudicio: ita tamen, quod iudicium ipsum et ipsa iudicans ratio subsit potestati voluntatis secundum quod est in actu appetendi ultimum finem universalis boni ratione.

V. Pro cuius ultimae deductionis soliditate amplius sciendum est, quod cognitio et voluntas radicantur in substantia spirituali secundum diversas habitudines eius ad res. Est enim una habitudo spiritualis substantiae ad res, secundum quod res quodammodo sunt propria ratione apud ipsam spiritualem substantiam. Et quia ratio rei absoluta sine concretione non potest inveniri nisi in substantia immateriali: ideo cognitio attribuitur solum rebus immaterialibus; et secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis. Idcirco ea quae sunt maxime immaterialia, sunt maxime cognoscitiva et cognoscibilia, in quantum ipsa eorum essentia se habet ut medium cognoscendi. Voluntas autem fundatur super habitudine qua substantia spiritualis refertur ad res, ut habens ordinem aliquem ad eas in seipsis existentes. Ergo secundum diversitatem formalium principiorum in rebus, oportet appetitum in diversis diversimode inveniri. Et quia in substantiis immaterialibus et cognoscibilibus est aliquid absolute non concretum et ligatum ad materiam, secundum gradum suae immaterialitatis; ideo ex hoc ipso ordinantur ad res ordinatione libera, cuius ipsae sunt causae, quasi se ordinantes in hoc ad quod ordinantur: exinde competit eis, voluntarie et sponte aliquid agere et appetere. Requidem vera si arca quae est in mente artificis, esset forma materialis habens determinatum esse, non inclinaret nisi secundum modum suum determinatum; unde non remaneret artifici liberum facere vel non facere domum, vel facere sic aut aliter. Sed quia forma domus in mente artificis est ratio domus absolute, non se habens quantum est de seipsa magis ad esse quam ad non esse, nec ad sic quam aliter esse respectu accidentium dispositionum domus; remanet artifici libera inclinatio respectu domus faciendae vel non faciendae. Atqui in natura intel-

lectuali formae rerum accipiuntur sine materia et absque materiae conditionibus, nempe omnino absolute. Ergo in iis invenitur perfecta ratio liberae inclinationis ex hoc quod secundum intellectum sunt formae rerum omnino a quacumque determinatione absolutae: scilicet ita convenit homini velle quodcumqne sicut de quocumque iudicare. Atqui iudicare intelligibiliter est absolutum circa quamcumqne rem a rei determinatione. Ergo et voluntas quaecumque velit, nulli alienae determinationi subest, semel ac et quoadusque sit in actu sui primi obiecti, universaliter appetibilis.

VI. Secundum hanc speculationem procedit argumentatio quod, sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, qui se habet in operativis sicut principium in speculativis. Hoc, inquam, convenit voluntati naturaliter, immobiliter, et est fundamentum et principium omnium volitionum. Sunt autem quaedam intelligibilia quae non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones; circa quas intellectus ita se habet, quod assentiatur ex habitudine ad aliquod principium, et quod ab illo principio non determinetur ad illam conclusionem; quare potest conclusionem illam removere, quin remotio sequatur primorum principiorum. Insuper et circa propositiones necessarias, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis, intellectus tunc tantum ex necessitate assentit, dum cognoscit connexionem illam necessariam conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Similiter ergo ex parte voluntatis dicendum est, quod sunt quaedam sine quibus potest aliquis esse beatus: cuiusmodi sunt omnia obiecta concreta secundum rem, quorum connexio cum beatitudine naturaliter volita non est in praesentiarum per se nota nec demonstrabilis. Ergo superest quod voluntas quoadusque sit in sua naturali conditione cum necessitate appetendi bonum in genere, nullam rem de necessitate vult. Sed tantum poterit haberi, quod semel ac voluntas sibi aliquam rem determinet ut finem; determinabitur consequenti iudicio rationis circa ea quae demonstrative iudicentur esse necessario connexa cum illo fine. Sed quoadusque non determinetur ab aliquo reali obiecto iudicium rationis; impossibile videtur determinari voluntatem, non a seipsa, et ab intrinseco vel extrinseco agente. Nam non potest haberi determinatio potentiae ad agendum nisi formalitate quadam ipsius potentiae. Atqui nulla formalitas voluntatis potest haberi, nisi intelligibilis, id est iudicio rationis. Ergo quoadusque maneat indifferens et liberum ab aliena determinatione iudicium rationis,

impossibile est voluntatem non libere velle. Ex quo apparet quod determinatio praevia electioni in tantum ponatur, in quantum a dominio voluntatis subtrahitur iudicium rationis, dum haec aliquod bonum et conveniens voluntati proponit: quasi velimus dicere (tenui ingenio nostro) quod cum indifferentia iudicii praemotio determinans voluntatem implicat contradictionem in terminis. Nec non implicare videtur hypothesis illa secundum quam cum indifferentia iudicii practici et ultimi rationis voluntas determinetur secundum necessitatem. — Utique Deus (et hoc S. Doctor concedit) potest necessitare voluntatem, et quasi intrinsecus cogere; sed hoc non contra naturam et rationem quidditativam voluntatis; at necessitat primum imprimendo inclinationem quoad bonum universale, secundo manifestando plenitudinem bonitatis suae, tertio monstrando certitudinaliter connexionem alicuius boni (puta actus virtutis) cum beatitudine consequenda, continendo voluntatem et rationem in actu circa obiectum, et removendo ex parte sensibilitatis vel exteriorum agentium ea quae turbarent vel immutarent contingenter iudicium rationis et inclinationem voluntatis. Secus oportet dicere quod voluntas possit moveri sine obiecto suo et non rationabiliter; idest ad instar instinctus et appetitus naturalis sine ulla cognitione. — Distinguant quaeso theologi haec duo quae toto coelo mihi distare videntur: unum scilicet, quod Deus habet in potestate sua movere voluntatem infallibiliter quocumque voluerit; et aliud, quod est voluntatem praemovere sive determinare. Nulla inquam determinatio voluntatis est nisi suum velle dum vult, et iudicium ultimum rationis quoadusque pro lubitu voluntatis sit ultimum et actu praesens. Ideo (ut modum demus huic parti lectionis) non distineor asserere quod, si in vita aeterna non haberetur manifestatio divinae bonitatis in intellectu, deesset quies voluntatis secundum modum necessariae determinationis in fruitione summi boni. Quapropter S. Thomas (Qq. Disp. XXIV, art. 7 ad 9^{um}) cum assumeret explicare, utrum creaturae liberum arbitrium possit confirmari in bono vel natura sua vel gratia et in statu viae; constituit quod natura rationalis, ordinata ab bonum absolute per actiones multifarias, non potest habere naturaliter actiones indeficientes a bono; nisi ei naturaliter et immutabiliter insit ratio universalis et perfecti boni, quod quidem esse non potest nisi natura divina. Praeterea docet quod liberum arbitrium in beatis firmabitur in bono ex coniunctione ipsorum ad Deum; in quantum cognoscent Deum non solum in se, sed prout est ratio aliorum. Et de statu viae asserit quod potest

homo per gratiam ita bono adstringi, ut nonnisi valde de difficili peccare possit; per hoc quod ex virtutibus infusis inferiores vires refraenantur, et voluntas in Deum fortius inclinatur, et ratio perficitur in contemplatione veritatis divinae: sed totum quod deficit ad confirmationem completur per custodiam divinae providentiae in illis qui confirmati dicuntur; ut scil. quandocumque peccati occasio se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum.

VII. Ex iis quae hucusque dixerimus circa naturam liberi arbitrii, sequuntur conditiones sine quibus nullo modo esse potest. — Prima quidem conditio est de ratione potentiae formaliter liberae, ut sit *potentia activa;* utpote cui secundum divinas litteras et communi usu loquendi, tribuatur agere. Nam liberum arbitrium dicit perfectionem nobiliorem agendi in rationali creatura in quantum sui iuris est, sui causa, et determinandi suos actus potestatem habet. Quare indifferentia sive indeterminatio propria liberi arbitrii constituitur independentia ipsius agentis ab determinatione alterius; et ideo potius infert imperfectionem ex parte eorum quae libero arbitrio obiiciuntur, sed absolutam et universalem actualitatem agentis. Esse determinabile ab altero, hoc pati est; at determinare seipsum activae potestatis est. — Hinc affinis conditio deducitur, indifferentia per *eminentiam* quandam dominativam potentiae activae, ut activa est; tum ad varias actiones, tum ad exercendas vel non exercendas illas, aut simpliciter aut in tali vel tali determinata specie. — Tertia adiicitur conditio quod *completa* vis activa et dominativa suorum actuum habeatur in suo ordine causae proximae ad agendum. Et hoc ideo requiritur, ne quis reputet haberi liberum arbitrium in actu secundo quandocumque praesit formale quidpiam completivum et determinativum potentiae, non a seipso, sed ab aliquo alio agente. Si quis autem velit distinguere libertatem in actu primo remoto et in actu primo proximo; dato etiam quod possit fieri in actu solum remoto et non in actu primo proximo, non potest tamen esse simpliciter quidpiam liberum in actu secundo, nisi in quantum nulla absoluta necessitas praecedat in omnibus requisitis ad agendum. Nam quoadusque desit ultimum praerequisitum sive ultima determinatio ut sequatur actus secundus, habetur indifferentia quaedam etiam in aliis potentiis quae sunt passivae et naturales et necessariae. Ut ergo sit potentia libera simpliciter in proprio sensu; debet esse in sua potestate, et expedita a quacumque necessitante determinatione sive immanente sive transeunte. Et secundum hanc considerationem definitur liberum arbitrium potentia activa quae, omnibus positis ad

agendum requisitis completa, potest agere unum vel aliud, aut agere et non agere.

VII. Iam de actu proprio liberi arbitrii agatur, ex praecedenti doctrina, quam circa eiusdem potestatis naturam expressimus. Potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti; alio modo ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum: ex parte vero obiecti, sicut visus nunc videt album nunc videt nigrum. Nam ut sit motus alicuius potentiae, requiritur specificatio actus et exercitium. Atqui pertinet ad ipsum exercitium actus immutatio potentiae, ut scilicet agatur vel non agatur aut melius vel debilius agatur: specificatio actus fit per obiectum proprium potentiae, quae immutatur ab eo secundum quandam formae institutionem. Ergo quaelibet potentia in actu movetur ex parte subiecti uno modo, et alio modo ex parte obiecti. Atqui omne agens in quantum agit movetur a fine; sed speciem actus accipit vel a natura sua vel secundum intellectum: quia forma dari nequit, nisi vel secundum esse naturae vel secundum esse intelligibile. Ergo quaelibet potentia in actu movetur propter finem, et ratione suae naturae vel formae intelligibilis. Unde videmus quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma ipsius naturae, ipsum autem exercitium est ab agente quod causat ipsam motionem, et quod agit propter finem. — Iamvero si consideremus obiecta voluntatis et intellectus, inveniemus quod obiectum intellectus est primum principium in genere causae formalis, sed obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis. Unde ipsum bonum in quantum est quaedam forma apprehensione sistens, continetur sub vero quasi quoddam verum; et ipsum verum, in quantum est finis intellectualis operationis et perfectio intelligentis naturae, continetur sub bono ut quoddam particulare bonum. Ergo quoad specificationem actuum humanorum, primum principium motionis est ex intellectu; et quoad exercendos actus potentiarum animae, sic principium motionis est ex voluntate (Cfr. lect. praec.). — Ad ostendendum itaque quod voluntas non ex necessitate movetur, sed undequaque seipsam determinat (prouti dictum est) oportet considerare motum voluntatis et quantum ad exercitium actus et quantum ad determinationem actus ex obiecto sive intellectu.

Quantum ad exercitium actus, voluntas sicut movet alias potentias ita et seipsam movet; in quantum est in actu secundum aliquid et secundum aliud in potentia: scilicet quia per hoc quod

homo aliquid vult in actu, puta sanitatem, movet se ad volendum aliquid aliud, et incipit consiliari de his quae conferunt, puta ad sanitatem; et tandem determinato consilio, vult accipere id quod expedit fini praeintento, ex. g. potionem. Ergo fit evidens quod voluntas hominis appetentis in actu aliquid ut finem, movet seipsam et intellectum ad invenienda ea quae sint ad finem, et sic movet seipsam ut velit consiliari: actu consilii fit inquisitio quaedam non demonstrativa sed ad opposita viam habens. Ergo voluntas in consiliando non ex necessitate seipsam movet.— Sed oportet notare quod cum voluntas non semper voluerit consiliari de aliquo, necesse est moveri ad hoc quod velit consiliari; et si dicatur quod voluntas se moveat ad unum consilium, oportet quod et consilium aliud praecedat actum voluntatis. Et cum hoc in infinitum procedere non possit; necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori. Hoc autem movens voluntatem primo est aliquid supra voluntatem et intellectum, scil. Deus: qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa etiam dum actu vult aliquid. Patet ergo quod, si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate, nec per seipsam, neque a movente exteriori, quod tantum Deus est.

Si consideretur motus voluntatis ex parte obiecti determinantis actum ad hoc vel illud volendum; obiectum movens voluntatem est bonum apprehensum in particulari et non in universali tantum. Atqui unumquodque particulare non apprehenditur necessario ut bonum et conveniens; sed tantum beatitudo in communi apprehenditur necessario ut bonum et conveniens. Ergo praeter beatitudinem naturaliter nihil particulare est movens necessario voluntatem dum specificat illam. Ideo, quod voluntas feratur in id quod sibi offertur, potest contingere tripliciter. Uno quidem modo in quantum secundum particularem conditionem praeponderat in ordine ad aliud quod prius actu voluntas intendit. Alio modo in quantum cogitatur de una particulari circumstantia et non de alia, per aliquam occasionem exhibitam ut ei talis cogitatio occurrat. Tertio modo contingit quod voluntas feratur in aliquid, ex dispositione hominis volentis, iuxta illud: quod qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Ergo quantum ad specificationem voluntatis oportet dicere quod, si dispositio per quam alicui videtur aliquid bonum et con-

veniens, fuerit naturalis et non subiacens voluntati; ex necessitate naturali voluntas praeeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere. Si autem sit talis dispositio quae subiaceat voluntati, puta per habitum vel passionem aliquam; non ex necessitate movetur voluntas, quia poterit hanc dispositionem removere. Verum et in hisce omnibus quae particularia sunt, et possunt considerari sub diversis et oppositis rationibus ab intellectu, et sic voluntati afferri; consequitur quod voluntas nec quoad exercitium nec quoad specificationem absolute necessitetur ab aliquo eorumdem: ex. gr. si cogitet quod scientia non est sine magno labore, et suum esse non sine grandi tristitia, tunc sub iudicio laboriosi operis et tristis casus voluntas non amplius necessitatur ut velit intelligere et esse. — Ex hisce omnibus eruitur mox, quod omnia iudicia rationis subsunt voluntati tamquam primo moventi, et quod ratio de unoquoque particulari potest diversa iudicia ferre; quia non invenitur esse bonum secundum omnia particularia quae considerari possunt circa unum idemque: idcirco non ex necessitate aliquid particulare movebit etiam quantum ad determinationem actus. Nempe in tantum aliquis habet in potestate sua velle aliquid aut eius oppositum, etiam de eo cogitans, quoadusque oppositum sit bonum vel conveniens secundum aliquod aliud particulare consideratum. Atqui ratio de nullo particulari iudicat bonum et conveniens esse, cuius oppositum non sit considerabile bonum et conveniens secundum aliquod aliud. Ergo de nullo particulari iudicium necessarium est, etiam dum actu cogitatur, et dum in cogitatione unius in promptu sit cogitatio oppositi sub aliquo praehabito principio, ex quo discursus facile subeat ad diversa et opposita. Sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, tantum praecise considerati in natura sua, minime autem sub omni respectu, non autem quantum ad omnia sub quacumque eorumdem consideratione; sed ex parte exercitii actus, nullimoda necessitate movetur. — Sequitur etiam ab exposita doctrina colligendum quod voluntas movetur a *bono*, *convenienti*, *apprehenso*, *in particulari*. Quatuor ergo istae conditiones debent simul obiectum circumsistere ut motus voluntatis sit necessarius. Atqui nullum est obiectum circa quod actu, simul, et necessario quatuor istae conditiones inveniantur. Ergo nullus est in praesentiarum actus voluntatis necessarius circa quodcumque particulare.

IX. Inde factum est ut Doctores assignarent distinctionem liberi arbitrii, secundum libertatem *exercitii* et libertatem *specificationis:* non quasi una seorsim habeatur ab altera, sed potius est distinctio

rationum unius eiusdemque potentiae in operando. Exercitium enim supponit specificationem: et utrumque habetur in voluntate et ratione, fundatum in natura spirituali quae non potest subesse impressioni necessariae cuiusvis particularis naturae, nec ad agendum, neque ad sic et non aliter agendum. Et quoad utrumque libertatis modum perpetuo debet attendi, quod motus sive actus in quantum est a voluntate, potest dici non coactus, spontaneus et liber (latiori vocis usu); at liberi arbitrii sive iudicii non est, nisi in quantum subest omnimodae potestati voluntatis iudicium rationis, quod dat formam cuilibet motui voluntatis. Et hoc tam verum est, ut S. Doctor, tum in Sum. Theol., tum in pluribus Qq. Disp. (De Ver. XXII–XXIV. De Malo q. VI) tum in C. G. l. II, c. 17, 48, quandocumque sermonem habeat de voluntate et de libero arbitrio et electione; nullo alio medio intrinseco utatur, nisi hoc, quod substantia intellectualis sola libere iudicat et in iudicando seipsam movet. « Sola ergo moventia seipsa libertatem in agendo habent, et haec sola iudicio agunt: nam movens se ipsum dividitur in movens et motum; motum autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare. Horum igitur haec sola libere iudicant, quaecumque in iudicando seipsa movent. Nulla autem potentia iudicans, seipsam ad iudicandum movet; nisi supra actum suum reflectatur: oportet enim, si se ad iudicandum agit, quod suum iudicium cognoscat; quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii; inanimata autem quae solum ab aliis moventur, neque liberae actionis sunt neque motus: intellectualia vero non solum liberae actionis sed etiam liberi iudicii, quod est liberum arbitrium habere » (ibi c. 48). Et prosequitur ad alia argumenta per eandem viam. Iam posuerat primam rationem, intellectuales substantias arbitrio agere manifestum esse ex eo, quod per cognitionem intellectivam iudicium habent de operandis. Tertiam rationem componit exinde; quia forma apprehensa est principium movens secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis; iudicans, si ad iudicandum se moveat, oportet quod per aliquam altiorem formam apprehensam se moveat ad iudicandum. Haec autem esse non potest nisi ipsa ratio boni vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono vel convenienti iudicatur. Quartam rationem ducit quia a conceptione universali non sequitur motus et actio, nisi mediante particulari apprehensione. Sed universale continet in potentia multa particularia. Quintae et ulti-

mae rationis medium est, quia quaecumque habent iudicium de agendis non determinatum ad unum a natura, necesse est liberi arbitrii esse. Huiusmodi autem sunt omnia intellectualia; intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune. Unde cum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem, in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata; voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura, nisi ad bonum commune. Quidquid igitur offertur sibi sub ratione boni, poterit voluntas se inclinare in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus prodeuntem; quod est liberum arbitrium habere; cum hoc definiri soleat: *liberum de ratione iudicium.*

Praeter expositam doctrinam demonstrativam liberi arbitrii, haud optabitur luculentior oratio ad probandum quod homo reapse liberum arbitrium habet. Negantibus enim hoc succensendum primo erit, falso niti supposito circa naturam hominis et essentiam liberi arbitrii: et obiicientibus, liberum arbitrium amissum fuisse corruptione naturae, duplex habeatur responsio. Prima, inquam, non potuisse moraliter corrumpi naturam tali inordinatione ut sibi liberum subtraheretur arbitrium: secundo ab experientia humani generis, testimonio conscientiae in singulis nobis, et sacrae doctrinae manifestissima auctoritate idipsum omnimoda constat certitudine. Satis esto referre S. Doctoris verba (Quaest. VI de Malo): « Opinio dicentium quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum, est haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit, quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas Philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur Fidei, sed subvertit omnia principia Philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum; tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio et laus et vituperium, circa quae moralis Philosophia consistit. Ad huiusmodi autem positiones inducti sunt aliqui homines, partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt ».

X. Superest claritudinis gratia adiicere quod indeterminatio voluntatis invenitur respectu trium; scilicet respectu obiecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem. Respectu obiecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quae sunt ad finem, ad quem

multis viis perveniri potest, et diversis diversae viae competunt perveniendi in ipsum. Secundo, est voluntas indeterminata respectu actus; quia circa obiectum determinatum potest uti suo actu cum voluerit vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cuiuslibet, et non exire. Tertio, voluntatis indeterminatio est respectu ordinis ad finem, in quantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum. Haec indeterminatio ex duobus contingit: scil. ex indeterminatione circa obiectum in his quae sunt ad finem; et iterum ex indeterminatione apprehensionis, quae potest esse recta et non recta; sicut ex aliquo principio vero dato non sequitur falsa conclusio nisi per aliquam falsitatem rationis vel assumentis aliquam falsam minorem, vel falso ordinantis principium in conclusionem. Ita ex quo inest appetitus rectus ultimi finis, naturaliter et necessario; non posset sequi quod aliquis quidpiam inordinatum appeteret, nisi ratio acciperet aliquid inordinatum in finem, quod non est ordinabile in illum. Qui appetit ex. gr. beatitudinem appetitu recto, numquam deduceretur in appetendam fornicationem, nisi in quantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, in quantum est quoddam delectabile, et sicut quidpiam ordinabile in beatitudinem, velut quandam imaginem eius. Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua bonum potest vel malum appetere.

Quae cum ita se habeant, libertas voluntatis in tribus potest reponi, cum hoc discrimine, quod quantum ad actum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti; sed quantum ad velle hoc vel illud et eius oppositum, libertas est respectu quorumdam obiectorum quae sunt ad finem, et secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero, quod est velle bonum et malum, respicit tantum ea quae sunt ad finem, et in solo statu naturali illo in quo natura deficere potest. Hoc pro tanto dicitur, quod *posse* per iudicium rationis refugere a malo et bonum intendere, per se ad libertatem pertineat; at velle malum non est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum: significat enim non esse determinatum a natura, esse ad finem pluribus modis, et agere iudicio rationis. — Hoc sub respectu solent Doctores cum D. Augustino distinguere triplicem libertatem quantum ad bonum et malum, et secundum diversas habitudines humanae vitae ad verum et finale bonum: nempe est libertas a peccato, libertas a iustitia, et libertas a miseria. Nam homo per peccatum videtur liberari a iustitia, perrupto legis iugo, sed fit captivus peccati; ex opposito,

qui liberatur a peccato, comparat vere liberationem suam ab extraneo, iuxta illud: « Liberi estis qua libertate vos Christus liberavit » (Gal. IV, 31): et tunc fit servus iustitiae ad Deum, « cui servire regnare est ». Reliqua demum finalis libertas erit a miseria, iuxta illud (ad Rom. VIII, 21): « In libertate gloriae filiorum Dei ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis ».

XI. Denique, ut consideratio nostra ab termino ad suum redeat principium, oportet conspicere quod liberum arbitrium habeatur in hominibus, quadam communicatione cum Angelis, et proportionali participatione liberi arbitrii, quod formalissima exemplaritate in Deo est. Aliter tamen invenitur in nobis, in Angelis et in Deo; quia variantur ea quae facultas liberi arbitrii praesupponit, scil. natura et vis cognitiva. Natura quidem alterius modi est in Deo, quia increata, et suum esse et sua bonitas, sine ullo possibili defectu nec quantum ad esse nec quantum ab bonitatem. Praeterea notitia veritatis in Deo et in Angelis suo modo est simplex absque discursu et inquisitione; unde non cadit in eis dubitatio aut difficultas in discernendo vel iudicando, sed habetur prompta certitudo. Unde liberum arbitrium Dei par est divinae excellentiae, et independentiae et immutabilitati in bono. Sed quemadmodum in totius universi constitutione maxime ostenditur liberalitas divinae bonitatis et liberrima Dei voluntas; ita conveniens plurimum fuit in summo creatorum entium consistere substantias intellectuales, quae absque ulla naturali determinatione et procul a coactione et violentia, se ipsas promoverent ad suas actiones. Hinc accipimus eo liberiorem creaturam rationalem fieri, quo magis ad Deum accedit, et Deo subest; imo etiam id fit, quo magis Deus in illa agit et operatur quodcumque velle ad bonum, removens a quocumque malo. Pari ergo profunditate et elegantia canit Poëta:

Lo maggior don, che Dio per sua larghezza
Fêsse creando, ed alla sua bontate
Più conformato, e quel ch'ei più apprezza,

Fu della volontà la libertate;
Di che le creature intelligenti
E tutte e sole, furo e son dotate.

Par. v. 18-24.

LECTIO IV.

DE LIBERO ARBITRIO SECUNDUM DOCUMENTA FIDEI EX DIVINA SCRIPTURA ET TRADITIONE.

Argumentum. I. Replicatur notio liberi arbitrii. — II. Eliguntur plura argumenta ex iis quae de humani generis ortu et gubernatione in divina Scriptura referuntur. — III. Specialiora promuntur argumenta ex divinis oraculis quae expressius humanam asserunt libertatem arbitrii: tum ex Veteri, tum ex Novo Testamento. — IV. Patrum graecorum effata in idem. — V. Et latinorum.

I. Cum osores liberi arbitrii praesumpserint calumniari humanae dignitati et subvertere totum ordinem moralitatis Christianae, non sine blasphemia impiissima contra divinam bonitatem, abutentes male detorta auctoritate S. Scripturae et Patrum; expedit hanc praecedenti lectioni adiicere, ut breviter manifestetur harmonia rationalis scientiae et intelligentiae quae est secundum fidem, quoque in hac re.

Liberum arbitrium (prout colligit ex S. Thoma definitionem Bellarminus) est *libera potestas ex his quae ad finem aliquem conducunt, unum pro alio eligendi, aut unum et idem acceptandi, vel pro arbitrio respuendi, intelligenti naturae ad magnam Dei gloriam attributa*. In qua definitione ponuntur quatuor causae: nam quasi materialis est intelligens natura; formalis, libera potestas; ut finis et efficientia ponitur actus in illis verbis « eligendi, acceptandi vel respuendi pro arbitrio »; denique finis extrinsecus et exemplaris forma, cum dicitur, ad magnam Dei gloriam.

II. « Quoniam sunt quidam (praefatur S. Augustinus in lib. de Grat. et Lib. Arb.) qui sic gratiam Dei defendunt, ut negent hominis liberum arbitrium; aut quando gratia defenditur, negari existiment liberum arbitrium; revelavit Deus per Scripturas suas sanctas, esse liberum voluntatis arbitrium in homine ».— Hoc autem brevitatis gratia sic exponendum assumimus. Primo legitur, quod Deus hominem fecerit ad imaginem et similitudinem suam, ut dominaretur aliis creaturis quae circumstarent, et universae terrae. Atqui imago et similitudo Dei in homine, dominium et usus rerum aliarum pertinent ad potestatem liberi arbitrii. Ergo etc. — 2. Deus aperte locutus est homini etiam per peccatum corrupto: « Sub te erit appetitus tuus et tu dominaberis illius ». Atqui haec subiectio unius partis, et dominatio secundum alteram potentiam in homine est conditio

propria agentis libero arbitrio: Ergo etc. — 3. In toto decursu a primo ad quintum librum Moysis refertur, quod Deus, tum primo homini, tum sequentibus generationibus praecepta et leges imposuerit. Atqui huiusmodi opus ex parte legislatoris et ex parte subiecti liberum arbitrium supponit. Ergo etc. Revera in cuiuslibet legis impositione praesupponitur potestas activa agendi, quae secundum se non sit ad unum determinata, quae tamen apta nata sit determinari iudicio practicae rationis, cognita agendorum mensura; etiam sibi vult subiecta, quae in bonum vel in malum inclinari possint, et alia huiusmodi. Ista autem (ut visum est) sunt totidem conditiones liberi arbitrii. — 4. Tanta variabilitas et factorum successio in sacra Historia humani generis, et praecipue gentis Israel, exhibetur in S. Scriptura, ut nullibi vel probabile indicium afferatur, hominem natura vel corruptione physica vel quavis extrinseca coactione ad operandum coarctari; sed perpetua enarratio est eorum, quae homines per seipsos agunt proprio iudicio et electione. Ergo etc. — 5. Sicuti manifestissima proferuntur indicia corruptionis humanae; ita non minus aperte demonstrationes sunt humanae perfectibilitatis omni ex parte, sive artium sive scientiarum, sive moralium virtutum et civilium consuetudinum, pro diversitate hominum, locorum et temporum. Atqui haec omnia impossibilia evaderent, semel ac homo non sit sui suorumque actuum dominus libero iudicio rationis. Ergo etc.

III. Inter praecipua testimonia divinae veritatis circa liberum hominis arbitrium libri Sapientiales innumera et luculentissima referunt. Seligam Eccl. XV, cuius quot versiculi (1-22), totidem huius rei probationes sunt. A vers. 1 ad 6, agitur de libero arbitrio in bonum; quoad timere Deum et continere iustitiam, virtute salutaris sapientiae et intellectus; praeterea quoad ipsum agere bona, firmari et non flecti a Deo et bono; tertio quoad effectum consequentem: in unoquoque homine faciente bonum, quia obtinet iucunditatem, exultationem, et quasi haereditatem aeterni nominis; et respectu humanae societatis, quia dictis et factis profert sensum animi rectum, et gloriam parit. A vers. 7 ad 9, libertas humana ostenditur secundum oppositionem mali et boni; dum appellantur homines stulti, non apprehendentes et non videntes sapientiam, ob superbiam et dolum; viri mendaces, qui nec memores sunt sapientiae, neque convenienter laudare eam possunt, non habituri successum ob mala sua opera « usque ad inspectionem Dei ». A vers. 10 ad 13, duo ponuntur: primum, origo sapientiae sive moralis honestatis a Deo; et prima causa mali moralis, in quantum non a Deo qui odit errorem et cul-

pam, sed ab ipsa hominum voluntate prodierit. A vers. 14 ad 18, exhibetur summa praedictorum ratio secundum quatuor: 1. quia Deus constituit hominem, et reliquit eum *in manu consilii sui;* 2. Quia adiecit mandata et praecepta sua; 3. Quod observatio divinorum praeceptorum committitur humanae voluntati, dum dicitur: « Si volueris mandata servare, conservabunt te, et si volueris in perpetuum (id est perseverare) fidem placitam facere » (i. e. fidelitatem erga Deum servare); 4. In mentem revocatur quod Deus proposuerit homini omnia bona particularia: ex. gr. aquam et ignem, vitam et mortem et huiusmodi quodcumque bonum et malum quod *vellet,* quod sibi *placeat,* et ad quod *porrigat* manum suam. A vers. 19 ad 22, sermo fit de divina providentia speciali in humani generis gubernatione, de qua dicitur quod sit *multa* sapientiâ, *fortis* in potentia, *videns* omnes sine intermissione, accuratiori oculo ad timentes Deum, et agnoscens in unoquoque *omnem operam.* Postremum est quod nemini mandaverit impie agere nec dederit spatium ut peccarent; immo neque concupiscat ut sint pro sua iustitia vindicativa mali homines, quos appellat infideles et inutiles: quasi omnium istorum unica ratio sit humana libertas deficiens, sed nulla imposita necessitas.

Consideranti quacumque ex parte Novum Testamentum, occurrit quasi iugiter testificatio libertatis humanae; ita ut non dubitandum sit quin ipsum Incarnationis mysterium, et omnia quae Filius Dei in carne docuerit et fecerit, vel manifestissime probent quod omnes homines naturaliter sunt praediti libero arbitrio, vel non sit, nisi perpetua contradictionum implicatio. Curnam dicitur: « Poenitentiam agite, observa mandata... diligite... si quis vult post me venire, abneget seipsum », et similia? Quanam ratione Apostolus scribit (I Cor. VII, 36): « Qui statuit in corde suo *firmus, non habens necessitatem, potestatem autem habens suae voluntatis, et hoc iudicavit in corde suo,* servare virginem suam, bene facit... quod vult faciat, non peccat si nubat »? Et (II Cor. IX, 7): « Unusquisque prout destinavit in corde suo non ex tristitia aut ex necessitate... » et plura his conformia?

IV. In nullo fere alio argumento tam evidens, constans et universalis est traditio Patrum, quam in profitenda potestate liberi arbitrii. Ex universo catholicae veritatis fonte pro saeculorum decursu quaedam monumenta deligimus. S. Ignatius in ep. ad Magnesianos: « Si quis pietati studet, Dei homo est, si impie agit, diaboli est; non id factus per naturam sed per animi arbitrium ». — 2. S. Iustinus Martyr

(Apol. ad Imp. Ant.) : « Nisi libero arbitrio genus humanum et res turpes fugere potest et pulchras ac bonas sequi; extra causam culpamque est eorum quae quoquo modo aguntur ». — 3. Cum S. Irenaeo asserente, Deum semper servasse id, quod semper erat liberum et suae potestatis in homine (L. 4, c. 29); consentit omnino Clemens Alexand. (7 Stromat.) vocans liberum ac sui iuris arbitrium, virtutem, quae nullius dominatu coërcetur, et ab omni servitute immunis in eligendo vitae genere potestas, qua homo voluntarie et libera electione ad salutem tendit. — 4. Origenis graphica descriptio est (in ep. ad Rom.) : « Ponamus esse aliquod domicilium, in quo cum corpore et spiritu, velut cum duobus consiliariis, habitet anima; pro foribus vero huius domicilii adstare pietatem omnesque cum ea virtutes : ex alia vero parte impietatem omnesque luxuriarum et libidinum formas expectare animae nutum, quem ex duobus pro foribus observantibus introduci ad se desideret, quem repelli. Nonne si spiritui obtemperans et meliori usa consiliario, pietatis et pudicitiae ad se revocaverit chorum; ille alius spiritus repudiatus discedet? Si vero carnis usa consiliariis, impietatis ad se et libidinis introduxerit turbam, omnis illa sanctitatis et pietatis corona, cui malorum anima concilium praeposuit, iusta cum indignatione recedet? et membrum Christi et templum Spiritus S. relinquens, eam in desideriis cordis sui permittet : ut ignominia et contumeliis afficiat corpus suum in semetipsa, quae commutavit veritatem Dei in mendacium, et introducens ad se impietatis et infidelitatis principem, colit et servit creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula ». — 5. S. Athanasii succedit sententia (Hom. de semente) : « Quoniam libera est et sui iuris hominum motio, suique arbitrii sententia, res est potestatis tuae. Si vis zizania esse, brutorum cibus animantium; si vis, mutaris et frumentum efficeris ». — 6. Praetermittimus plerasque sententias Serapionis, quem S. Hieronymus Scholastici cognomen meruisse refert, quique in egregio libro contra Manichaeum pro electiva potestate disseruit. S. Basilii Magni mens eadem fuit, habentis (Hom. 31; de liber. arbitr.) : « Quod enim in potestate est hominis arbitrium liberum, in eo situm est, ut eligendo velit, aut non velit resistere diabolo : non in eo ut perturbationibus suis penitus dominari possit... (hom. 9) : Principium et radix peccati est potestas arbitrii liberi nostri. Propter liberam ac sui iuris motionem, quae naturae rationali maxime convenit, necessitate soluta ». — 7. Cui quasi ad verbum assentit S. Gregorius Naz. (Orat. 1.) : « Atque hoc fuit summae bonitatis, efficere, ut no-

strum etiam sit bonum, nec naturâ tantum nobis inseratur: sed ut voluntatis electione et liberi arbitrii in utramque partem motionibus excolatur ». — 8. Nam (ut ait S. Ioh. Chrisost. hom. 4 de S. Paulo): « Deus non imponit necessitatem ullam, sed electionum nos arbitros ac dominos esse sinit etiam post vocationem ». Isidori Pelusiotae, Cyrilli Alexandr., Theodoti Ancyr., Dorothaei et Ioh. Climaci vox eadem est ad excludendam necessitatem, et liberam in omnibus electionem affirmandam.

V. Ex latinis Patribus eadem praedicatio desumitur, quorum unus Tertullianus confirmat: « Liberum et sui arbitrii et suae potestatis hominem a Deo institutum esse, quod lex ei data est ». — S. Cyprianus (ep. 73): « Nemini praescribentes aut praeiudicantes, quominus unusquisque quod putat faciat, habens arbitrii sui liberam potestatem ». — S. Hilarius (ad Psalm. 118): « Eligit non naturali necessitate, sed voluntate pietatis, quia unicuique ad id quod vult, via est proposita vivendi et appetendi atque agendi permissa libertas. Et ob id uniuscuiusque aut poena aut praemiis afficietur electio ». — S. Ambrosius (l. 1. de Iac. c. 1.): « Non enim servili ad obediendum constringimur necessitate, sed voluntate arbitra sive ad virtutem propendemus sive ad culpam inclinamur ». — S. Hieronymus (Comment. ad Malach. c. 1.): « Vitia atque virtutes ex uno cordis fonte procedunt: dum ex arbitrii libertate in utramque partem, ut volumus, declinamus ». Et ipse ait, quod Deus potentiam suam nostro arbitrio derelinquit, ut iuste voluntas praemium consequatur. Quaenam fuerit S. Augustini doctrina circa liberum arbitrium, non modo secundum naturam, sed etiam sub efficacissima gratia Dei, sublime monumentum est in libris contra Manichaeos et Pelagianos, praecipue cum solveret difficultates, quorundam dicentium, quod illa duo simul coire non possent, nempe libertas arbitrii et efficacia gratiae. Ille autem frequenti vice affirmat, in eo esse efficaciam gratiae reponendam, quod non modo faciat hominem velle bonum, sed etiam libere velle pro suae libertatis arbitrio dum reficitur et viribus augetur. — Et secundum hoc S. Fulgentius inquit (lib. de Incarnat. c. 13 et c. 19): « Ex quo primus homo naturam suam voluntarie vitiavit, atque oppressit infirmitas; nisi divinae gratiae medicamento praeventum in unoquoque homine sanetur atque adiuvetur liberum indesinenter arbitrium, est quidem liberum, non tamen bonum; est liberum, non tamen rectum; est liberum, non tamen sanum; est liberum, non tamen iustum... qua gratia humanum non aufertur, sed sanatur, non adi-

mitur, sed corrigitur; non removetur, sed illuminatur; non evacuatur, sed adiuvatur atque servatur arbitrium ». — Satis superque haec sunt cuique non insanienti obstinato viro, qui non eo praetendat, ut contra impetum humani generis et oceanum praedicationis catholicae contradicere audeat. Et tantam testium nubem coronet S. Bernardus: « Arbitrii libertas haec est plane divinum quiddam praefulgens in anima, tamquam gemma in auro » (in Cant. Serm. 81).

LECTIO V.

QUOMODO DEUS PRAE CETERIS CREATURIS HOMINI PROVIDEAT.

Argumentum. I. Homini providetur propter se, et non propter aliud, ut medium. — II. Non modo quantum ad speciem, sed etiam quoad singula humani generis individua sollicitudo divinae Providentiae est. — III. Id fit primum lege, quam intellectibus imprimit Providentia creationis actu. — IV. Fit quoque naturali propensione societatis humanae. — V. Accedit auctoritas, quasi participatio quaedam divini regiminis, secundum proprium modum gubernandae rationalis creaturae.

Ab exordio huius disputationis notatum est, Deum speciali quadam ratione circa rationales creaturas providentiae suae curam gerere. Et cum exploraverimus in quonam dignitas naturae intellectualis reponatur, tum quoad esse tum quoad operandum, sequitur nunc ut consideraretur quanam determinata conditione reapse Deus rationali creaturae provideat. (C. G. Lib. III. c. 111-115).

I. Primum igitur ipsa conditio intellectualis naturae, secundum quod est domina sui actus, providentiae curam requirit, *qua sibi propter se* provideatur. Nam providentia in suo effectu distinguitur prouti subiecta nata sint agere et pati. Atqui rationalis creatura hoc sibi vindicat proprium, quod magis agat seque moveat, quam moveatur, dum in ceteris fit e converso. Ergo oportet quod rationali creaturae prospiciat Deus propter se ipsam, ceteris vero tamquam ad aliud ordinatis.— Idipsum poterit manifestari comparando res vel ad invicem vel ad finem, vel ad totam universitatem creaturae, vel etiam ad divinam intentionem. Nam 1. ea quae instrumenti conditionem praeseferunt, non quaeruntur propter se, sed ut iis principale agens utatur; unde oportet quod omnis operationis diligentia in iisdem referatur ad agens principale sicut ad finem. Quidquid autem circa illud vel a se vel ab alio adhibetur, in quantum est

huiusmodi, propter ipsum est. Atqui cuncta alia naturaliter habent conditionem instrumenti, sed homo est principale agens. Ergo disponuntur a Deo intellectuales creaturae, quasi propter se procuratae; dum aliae quasi ad rationales ordinantur. Quapropter haec comparatio inter unam et alteram creaturam invenitur, qualis est inter dominum sui actus et servum. At in quolibet regimine liberis providetur propter se ipsos, servis autem ut sint in usum liberorum.— 2. Sin autem referantur creaturae omnes ad finem, accipitur quod sola intellectualis natura consequitur finem ultimum universi, in se ipso eum cognoscendo et amando. Atqui in omnibus ordinatis ad finem illa, quae non possunt per se ipsa finem pertingere, oportet ordinari ad ea quae finem consequuntur. Ergo etc. — 3. Rursus secundum habitudinem omnium creaturarum ad totum universum argumentamur, quod partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius perficiendam ad quod maiorem habent affinitatem, ut sint quodammodo ipsum totum; aliae vero sunt ad conservationem vel ad aliquam meliorationem nobiliorum partium. Atqui inter omnes partes universi nobiliores sunt intellectuales creaturae, quae sunt quodammodo omnia per cognitionem. Naturae ergo intellectuales propter se, aliae vero propter illas a Deo providentur. — 4. Denique secundum divinam intentionem id propter se quaeritur, quod semper est et aptitudine naturali ornatum, qua utatur aliis in suum bonum. Atqui sola creatura rationalis ex divina voluntate profluxit ut semper esset, et apta aliis omnibus uti propter se, vel ad intellectus perfectionem, quia in eis veritatem speculatur; vel ad suae virtutis executionem et scientiae explicationem, ad modum quo artifex explicat artis suae conceptionem in materia corporali; vel etiam ad corporis sustentationem. Manifestum est igitur, quod propter substantias intellectuales omnia divinitus providentur. Haec veritas secundum fidem manet, ubi dicitur: « Ne videas solem et lunam et omnia astra coeli et errore deceptus adores ea, et colas quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub coelo sunt » (Deut. IV, 19). Etiam dicitur: « Omnia subiecisti sub pedibus eius, oves et boves universas, insuper et pecora campi » (Psal. VIII, 8). Hoc indicatum fuit ab rerum origine, cum Deus postquam omnia alia condiderat, fecit hominem et collocavit in paradiso voluptatis eique cuncta alia commisit, dicens, de omni fructu ut comederet et omnibus animantibus dominaretur.

II. Altera conditio specialis providentiae circa hominem apparet prae aliis rebus, quia illae procurantur tantum secundum congruen-

tiam speciei; hic etiam *secundum congruentiam individui*. Nam 1. omnis res est propter suam operationem, et propter hoc divinae providentiae subest. Atqui creatura rationalis operatur non modo propter speciem, sed etiam propter se ipsam in individuo. Sic igitur solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt etiam in individuo et propter seipsas. — 2. Requidem vera illa quae non procurantur nisi propter bonum speciei, sequuntur tantummodo inclinationem naturalem, toti speciei communem, et praeter hanc non habent aliquas actiones. Atqui homo praeter naturalem inclinationem habet liberum arbitrium agendi vel non agendi, differenter secundum individua. Ergo rationalis creatura etiam prout subsistit in singulis individuis, a Deo in suos actus dirigitur.— 3. Anima rationalis, in perpetuum duratura, capax directionis est, qua dirigatur secundum individuum intellectu et ratione in suis particularibus, et ipsa se et alia gubernet. Ergo oportet divinam providentiam de singulis hominibus immediatam et principaliter haberi; in cuius comparatione videtur providentia non esse de aliis, iuxta illud: « Numquid de bobus cura est Deo? » (I Cor. X, 9). — Haec cum ita se habeant, consequitur, impressionem divinae providentiae aliter omnino inveniri in creaturis rationalibus ac in ceteris, quae ratione careant. Ita enim debuit fieri ut rationalis creatura per intellectum et voluntatem directa ageret, se in suis actibus et alia gubernare potens, finem suum ultimum in Deo et a Deo consecutura. Atqui ratio ordinis in intellectu agentis per suam voluntatem et libertatem in finem ultimum, proprie dicitur *lex*. Ergo necessarium fuit, sic homini provideri, ut lex divinitus et naturali conceptione intellectus imprimeretur.

III. Praecipua quadam ratione divinae providentiae modum exhibet lex, qua Deus creaturas intellectuales gubernat, et quam intellectibus earundem imprimit creationis actu. Lex enim solet describi: « Ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata ». Quae descriptio, omnibus praeferenda, ex eo fit quia lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur (a ligando enim dicitur quia obligat ad agendum). Mensurare autem sive ordinare actus humanos in finem, pertinet ad rationem: idcirco lex est in ratione sicut in mensurante et regulante, et tamquam aliquid constitutum ipso rationis actu; non secus ac diffinitio, enunciatio, et syllogismus est opus rationis speculativae. Atqui in ipsa ratione est aliquid, quod est principium respectu omnium

aliorum, nempe finis ultimus humanae vitae, qui est felicitas et bonum commune totius universitatis. Ergo lex essentialiter sibi vindicat ut sit propter bonum commune, et respicit ordinem ad felicitatem communem communitatis perfectae, cui singuli homines uti partes subiiciuntur. Quapropter et Deus tunc scriptam filiis Iacob legem imposuit, quando in perfectam multitudinem societatis independentis ab alia succreverant. Verum ordinare in bonum commune alterius nequit esse nisi vel totius multitudinis ordinatae et collectim sumptae, quae per se ipsam commune bonum primo respiciat; vel alicuius gerentis vicem et curam totius multitudinis: cuiusmodi principaliter, absolute et universalissime Deus est, et Iesus Christus relate ad multitudinem ecclesiasticam. Ergo condere legem primo pertinet ad Deum, et sub Deo, tamquam vicariis divinae providentiae, principibus constitutis; secundo, relate ad multitudinem religiosam, excellenter condere legem pertinet ad Christum, et vicarie ad Romanum Pontificem; posterius etiam sub Deo et Christo pertinet ad totam multitudinem sive collegium. Attamen imponitur lex aliis per modum regulae et mensurae, cum applicatur; ut virtutem obligandi obtineat. Atqui talis applicatio regulandis secundum propriam rationem fit per hoc, quod in notitiam eorum deducitur; quod solet promulgatio appellari. Stat igitur omnibus numeris definitio legis descripta.

Rebus dicendis haec definitio praescribi oportuit. Quae cum ita sint, sequitur quod ipsa ratio gubernationis rerum in Deo (de qua in sup. Disp. actum est), sicut in principe universalitatis exsistens, legis habet rationem quam oportet dicere *aeternam,* cuius promulgatio ex parte Dei promulgantis est Verbum Divinum et liber vitae, tamquam scriptura aeterna ordinans in divino consilio condendas et promovendas creaturas in ipsam Dei bonitatem. Ratio haec divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum, Verbo ipso expressa, a nullo potest cognosci in se ipsa, nisi a solo Deo et Beatis qui Deum per essentiam vident: sed creatura rationalis eandem cognoscit in suo effectu secundum aliquam eius irradiationem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam effecta irradiatio et participatio legis aeternae quae est veritas incommutabilis. — Hinc fieri debuit, ut omnes homines et gentes veritatem aliqualiter cognoscerent plus minusve, saltem quantum ad principia communia, hoc ipso quod divinae providentiae subiacent. Unde talis participatio rationis aeternae, per quam homines habent naturalem inclinationem ad debitum actum et finem ita ut sibi et aliis provideant, *lex naturalis* dicitur. De

hac lege dicitur: « Cum gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt » (ad Rom. II.), et in Psal. IV cum dixisset « sacrificate sacrificium iustitiae », (quasi quibusdam quaerentibus quaenam sint iustitiae opera), subiungitur: « Signatum est super nos lumen vultus tui Domine »: quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid est bonum et quid sit malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio luminis divini in nobis. Itaque per divinam providentiam specialiter curantem hominis bonum, imprimitur lex naturalis, quae nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in rationali creatura.

Immo praeter inditam legem repeti debet per effectum sollicitae providentiae Dei, quod sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis, producuntur conclusiones diversarum scientiarum; ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, ratio humana adinvenit particulares dispositiones: quae si fiant ad bonum commune et a gerente humanae societatis curam, sunt leges humanae. — Ubi considerandum est, quod praeter legem naturalem et humanam, ex divinae providentiae benignitate, necessarium fuit ad directionem humanae vitae, haberi *legem divinam*. Et hoc factum est, quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae; et praeter hoc, quia contingit de actibus humanis diversas et contrarias leges ab hominibus fieri, qui possunt iudicare tantum de exterioribus actibus, et non possunt prohibere aut punire omnia mala quae fiunt. Ut ergo satis consuleretur creaturae rationali absque omni dubitatione, et non solum de exterioribus actibus, sed etiam interioribus ad perfectionem virtutis, quin ullum malum improhibitum et impunitum remaneret; legem divinam supervenire oportuit. De hac est sermo ubi dicitur: « Dabo legem meam in visceribus eorum » (Ier. XXXI, 33): et: « Scribam ei multiplices leges meas » (Os. VIII, 12): cuius divinae legis quatuor causae tanguntur in Ps. XVIII, 8: « Lex Domini immaculata (id est nullam peccati turpitudinem permittens) convertens animas (non solum exteriores actus sed etiam interiores dirigens) testimonium Domini fidele (propter certitudinem veritatis et rectitudinis) sapientiam praestans parvulis (in quantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum) ». Denique tanta et tam admirabilis est gubernatio Dei circa homines per suam legem, ut quae una est in se ipsa, tamen pro diversa hominum conditione, accommodata esse videatur, eos ducens de statu imperfectionis ad perfectionem, quasi de puerilitate ad vi-

rum perfectum divinae plenitudinis. Primo enim homines ordinavit, directe ad bonum sensibile et terrenum secundum ordinem iustitiae exterioris, inducens eos timore poenarum. Postea successit lex nova immediate erigens hominem secundum promissionem aeternae vitae, ut reguletur interioribus actibus animi, per amorem effusum in cordibus nostris, idest per gratiam Christi.

Ita per legem suam Deus providet singulis hominibus, ut disponat secundum rectitudinem rationis aeternae de omnibus, quae naturae et consuetudini humanae vitae congrua sunt. Una igitur et multiplex lex est secundum quod, sicut ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis. Et ideo sicut primum principium indemonstrabile subit, quod est: non simul affirmare et negare ens; ita primum principium in ratione practica fundatur supra rationem boni, et primum praeceptum legis habet: quod bonum est faciendum et malum vitandum. Hinc omnia alia facienda vel vitanda pertinent ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana; et haec sunt illa ad quae homo habet naturalem inclinationem. Ergo secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae. Atqui homini inest inclinatio ad bonum secundum naturam tripliciter; scilicet ad esse secundum substantiam, ad ea quae communia sunt animalibus, et ad bonum secundum naturam rationis quae est hominis propria: sicut habet naturalem inclinationem quod veritatem cognoscat de Deo, et quod in societate vivat et alia huiusmodi. Quapropter lex naturalis dictat unicuique omnes actus virtutum, in quantum conveniunt homini secundum rationem. Attamen praecepta legis naturalis omnibus hominibus eadem et universalia sunt quoad communia principia et quoad altiores conclusiones; sed quoad suam applicationem particularibus conclusionibus eadem esse non potest neque omnibus nota, quia deficit ab uniformitate et certitudine ob contingentiam in particulari actuum humanorum. — Postremo dicendum est quod Deus amplius procuraverit divina lege posita supplere defectibus humanae rationis; ita ut ordinet homines in unam quasi familiam, dilectione Dei et dilectione proximi iuxta illud: « Finis praecepti est charitas » (ad Timoth. I, 5) et iuxta sententiam Ioannis: « Hoc mandatum habemus a Deo ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum » (1. Ep. IV, 21). Sed hoc considerare alterius propositi est. Libeat haec tamen verbis Gregorii Nazianz. claudere (Or. 36): « Tribus his rebus gubernamur: nempe et supplicii metu

et salutis gloriaeque spe, et cultu virtutum, quibus haec comparantur. Ultionum quidem nomine metus procuratur; salutis autem, spes; virtutum denique, probitatis studium: ut qui aliquid horum assequitur, perinde ac Deum in seipso gerens ad perfectionem et familiaritatem eam atque cognationem, qua nos ipsi conciliat, maiori celeritate festinet ».

IV. Nihil manifestius ostendit divinam providentiam circumeuntem prae omnibus creaturis humanum genus, quam naturalis inclinatio et constitutio ac conservatio *societatis*, sub regimine alicuius personae, gerentis vicem Dei, et curam multitudinis in bonum commune peragentis. — Re quidem vera naturale est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens; ita ut unicuique naturaliter insitum rationis lumen non sufficiat, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Nam 1. certum est, quod Deus ita homini provideat, ut naturaliter inclinet et continue ducat in eam vitae consuetudinem, in qua possint sibi faciliter praestari omnia quae sunt vitae necessaria. Atqui taliter homo institutus est ratione sibi data, et manibus, quorum officio omnia necessaria praeparet sibi; ut tamen unus non sufficiat ad omnia praeparanda, sed quod uni deest, possit ab alio obtinere. Est igitur homini per divinam providentiam naturale, quod in societate vivat. — 2. Pernecessaria homini est in quibuscumque agendis prudentia, non modo in communi secundum universalia agendorum principia; sed etiam in particularibus et singulis, quae pene infinita numero et varietatibus sunt. Atqui non est possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat, nisi in multitudine vivens, unus ab alio adiuvetur, et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur. Ergo pertinet ad divinam providentiam quam maxime, homines adducere, ut in societate multorum vivant. — 3. Hinc factum est (prouti omnes in suo experiuntur animo) ut naturalis propensio ad convivendum et in parentum familia et in familiarum colligatione delectabilius vita singulorum agatur. Ita quod tantum in paucioribus accidat a societate recedere et solitudinem petere, vel ob graviorem corruptionem, vel ob extraordinariam virtutis celsitudinem; vel potius in quantum una societas pro altera relinquatur. — 4. Accedit declarari idipsum evidentissime per hoc quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. Atqui incongruum esset divinae providentiae, si postquam tribuerat rationali creaturae ea quae per se ordinantur usui in multitudine vivendi, non procuraret ut socialiter vivat. Hoc

considerans Salomon ait (Eccl. IV, 9): « Melius est esse duos quam unum: habent enim emolumentum mutuae societatis ». — 5. Non est diffitendum quod perfectior hominum vita constituatur in quantum plures componant quasi unam personam consensibus et operibus ad unum commune bonum, quam si singuli vitam seorsim procurent. Atqui de ratione specialis providentiae circa creaturas rationales est, ut quemadmodum habent intellectum et voluntatem et per huiusmodi facultates fiunt quodammodo omnia et unum quid omnibus commune, ita eas dirigat in perfectissimum vitae genus secundum usum rationis et voluntatis. Ergo prima societatis humanae secundum naturalem inclinationem origo, constitutio, successio et perfectio quomodolibet a divina providentia repetatur.

V. Huic bono fuit aliud immediate adiiciendum; scilicet auctoritas, quasi participatio quaedam divini regiminis secundum proprium modum gubernandae rationalis creaturae; sicut et corpus hominis indiget quadam vi regitiva, quae ad bonum commune omnium membrorum intendat. Nam non est idem proprium et commune: secundum propria differunt plura inter se, secundum autem commune uniuntur. Atqui diversorum diversae sunt causae. Ergo sicut Deus providit singulis infundens rationis lumen, quo unusquisque se movet ad bonum proprium; non aliter oportuit per divinam providentiam haberi rationem communem et voluntatem moventem sociatos homines ad bonum commune. Unde (Eccl. V, 8) dicitur de Deo: « Universae terrae rex imperat servienti »; et de aliis vicem Dei gerentibus in gubernatione humanae multitudinis, eadem sententia est; immo dicitur (Prov. XI, 14): « Ubi non est gubernator, dissipabitur populus ». — Origo itaque civilis auctoritatis est a Deo iuxta illud: « Omnis potestas a Deo est (Rom. XIII, 1), et qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit ». Profecto Apostolus alloquebatur Romanos non tam de origine potestatis religiosae aut eius quae divino prorsus iure posito Rempublicam Hebraeorum habuerat; quam de Romanorum imperio atque universalius de omnium gentium quovis modo regimine instituto: quod etsi flagitio partum, a Deo tamen est, gladium tenet ut timeatur, cui obediendum est propter conscientiam quoadusque bonis artibus institutisque exerceatur. Id ergo et divina sapientia imperitando sibi adscivit: « Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt: per me principes imperant, et potentes decernunt iustitiam » (Prov. VIII, 15–16).

Quamquam praesens intentio nostra minime sit ad explicandum omni sub respectu naturam, originem et variam formam civilis

potestatis in quacumque multitudine; certum nihilominus cuivis iam suberit quod, sicut Deus praehabet in se rationem cuiuscumque ordinis, exequendi potentiam et intentionem universalem boni, ita cuiuslibet humani regiminis forma, potestas et exercitatio debet a Deo procedere, sub Deo contineri, et ad ipsum Deum omnia promovere et procurare. Quapropter dicit S. Thomas (de Regim. Princ. l. 1, 12): « Ea quae sunt secundum artem, imitantur ea, quae sunt secundum naturam, ex quibus accipimus ut secundum rationem operari possimus; optimum idcirco videtur regis officium a forma regiminis naturalis assumere. Invenitur autem in rerum natura regimen et universale et particulare. Universale quidem secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat. Particulare autem regimen maxime quidem divino regimini simile est, quod invenitur in homine; qui ob hoc minor mundus appellatur; et sic quodammodo se habet ratio in homine, sicut Deus in mundo. Sed quia homo est animal naturaliter societate in multitudine vivens; similitudo divini regiminis invenitur etiam quantum ad hoc, quod per rationem unius hominis regitur multitudo ».

Quae cum ita se habeant, concludimus, potestatem civilem, cuiusque modi et formae, sortiri originem a Deo, et a Deo secundum ordinem providentiae tribui, et de uno in alium transferri; in quantum Deus ipse omnipotentissima voluntate sua utitur creaturis etiam rationalibus, vel bonis ad profectum earundem, vel malis ad iudicium. Quis enim dubitet, quin Deus operetur in singulis hominibus secundum quascunque voluntates, et non ipse sit prima infallibilis causa humanarum voluntatum et humanorum eventuum, unde fiat potestatem dari aut removeri? « Agit enim (inquit D. Aug. Lib. De Grat. et Lib. Arb. c. 21) Omnipotens in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum, ut per eos agat quod per eos agere ipse voluerit, qui omnino iniuste aliquid velle non novit... Quomodo virtus Dei alios adiuvat in bello, dando eis fiduciam, alios immisso timore vertit in fugam, nisi quia ille, qui in coelo et in terra omnia quaecumque voluit fecit, etiam in cordibus hominum operatur?... His et talibus testimoniis (quae retulerat de Amasia rege, et de falsis prophetis, et de Assuero, et de Aegyptiis) satis manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen iusto ».

Haec attulisse sufficiat unde constare possit secundum universalia veritatis principia, qualiter divina providentia, et quam speciali cura, praesit creaturis rationalibus.

LECTIO VI.

DE MOTIONE INTELLECTUS ET VOLUNTATIS IN HOMINE A DEO.

Argumentum. I. Quomodo et quot rationibus, longe ab extranea systematum positione Deus agere dicendus est in intellectu creato. — II. Quam intime et quam efficaci cooperatione Deus moveat voluntatem in omnibus et singulis actibus, ad quos seipsam Dei ope determinat ac movet.

I. Terminum suum haec tractatio de divinis operationibus habitura secundum ordinem naturalem, breviter profert, quonam modo, creaturis rationalibus proprio, exigatur ut Deus moveret intellectum et voluntatem. Facilior praestabitur via determinandae veritatis cuique repetenti ea in mentem, quae supra ostendimus circa scientiam et voluntatem Dei de contingentibus, ut dignitas divinae operationis componatur cum voluntatis et intellectus propria virtute in omnibus actibus: duo quidem proponuntur, scil. prius de intellectu, posterius de voluntate.

Circa intellectum, quatenus moveatur a Deo, affirmare oportet, quod sicut in motibus corporalibus movens dicitur, quod dat formam, quae est motus principium; ita dicitur movere intellectum, quod causat formam, quae est principium intellectualis operationis. Atqui operationis intellectivae est duplex principium in intelligente, scil. ipsa virtus intellectualis, et similitudo rei intellectae. Ergo aliquid dicitur movere intellectum vel in quantum det intelligenti virtutem ad intelligendum, vel in quantum ei imprimat similitudinem rei intellectae. Atqui utrumque procedit a Deo tamquam a prima causa universali et supercomprehensiva cuiuscumque potentiae intellectualis et intelligibilis formae. Ergo oportet in ratione primi principii ad agendum, quod intellectus creatus moveatur a Deo. *Minor* huius argumenti constat ex eo, quod primum in quolibet ordine est causa eorum, quae consequuntur ad illud. Atqui intellectualitas constituitur immaterialitate, et similitudo intelligibilis efficitur a re intelligibili, in quantum est ens. Ergo quod est primum ens immateriale, est causa omnis virtutis intelligendi et totius intelligibilitatis in rebus. Deus autem est primum ens in summo im-

materialitatis et actualitatis. Ergo non potest dari nec virtus intellectiva nec species aut res intelligibilis, nisi a Deo tamquam a prima utriusque causa.

Praeterea Deus operatur in omni operante secundum modum uniuscuiusque. Atqui ad operationem intelligendi requiritur primo, quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu; secundo, quod idipsum intelligibile iam actu agat in intellectum prouti est in potentia, ut determinetur et formetur adaequatione quadam cum suo intelligibili; tertio, ut intellectus formatus sufficienter in ratione principii ad intelligendum, intelligat. Ergo oportet, quod Deus triplici ratione influat praesens et operans in qualibet operatione intellectiva. — Deus, inquam, praehabet in se totam intelligendi virtutem, i. e. lumen intelligibile fontaliter; ita ut impossibile omnino sit, sibi aliud lumen accedere, aut haberi aliquod lumen, nisi quod sit aut ipse Deus aut productum creatione ab Eo.

Itaque sola dissensio inter philosophos et theologos (qui admittunt vim propriam intelligendi in homine) potest fieri, aut quod Deus per seipsum sit lumen animae rationalis, quae dicatur intelligere lumine, quod Deus est, aut in quantum ponatur produci a Deo et conservari vim quandam in anima, quae eidem sufficiat secundum proportionem speciei suae ad intelligendum. At vero prima hypothesis secumfert, animam non esse essentialiter intellectivam, aut Deum, in quantum est intellectionis principium, essentialiter et secundum actum existentiae coniungi animae humanae, seu potius esse ipsam animam humanam; insuper Deum constituere quandam naturam intellectivam et ordinare ad intelligendum, cui tamen desit, ex se resultans huius operationis principium: quae omnia absurda sunt non minus iudicio rationis quam fidei catholicae.

Sin consideretur operationis intellectivae formale principium, quod est species intelligibilis sive res intelligenda; ut sustineatur, hoc fieri immediate ab ipso Deo, in quantum est ens, simul est affirmandum, aut nihil praeter Deum esse ens, aut nihil aliud producere species intelligibiles rerum, ulla causalitatis ratione, praeter ipsum Deum, aut denique animam praehabere in se rationes omnium intelligibilium habitualiter, quarum una vel altera prodit in actum secundum intelligendi adhibita mera occasione, puta alicuius impressionis sensitivae. Iamvero omnia haec repugnant intelligibilium realitati, et naturali conditioni hominis intelligentis. Ergo superest concludendum, quod in tantum dicamur nos intelligere praesente et agente Deo, in quantum est prima causa producens et conser-

vans tam animam cum sua virtute ad intelligendum, quam res quascunque in propria singulis quidditate et exstantia, omnia applicans ad agendum vel in ratione obiecti intelligibilis vel in ratione virtutis intellectivae.

Procul omni dubitatione, fit igitur ex toto quasi huius libri decursu evidens, quod supra animam intellectivam ponatur intellectus superior et lumen et supremum ens; at simul certissimum adest, quod sicut in aliis rebus naturalibus perfectis praeter universales causas agentes sunt propriae virtutes, inditae singulis rebus perfectis et derivatae ab universalibus agentibus; aequo modo praeter intelligibile primum et lumen separatum universale est virtus propria intelligendi in anima, proportionata suo intelligibili; et utrumque proportionatum speciei intelligentis naturae sive homini. — Cuicumque libeat sinceram doctrinam veritatis catholicae haurire, et non bibere aquam turbidam innovatorum systematum, concludendum est, Deum movere intellectum humanum in omni intelligendi actu, Deumque illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum: 1. in quantum Ipse Creator est et Conservator animae, quae rationalis est per essentiam et ex radice suimetipsius essentiae concreatum sortitur lumen intelligibile cum intelligendi potentia. 2. Quia Deus ut Auctor, Conservator et agens in omni ente, agit in omni intelligibili, quod sub lumine ipsius animae rationalis operatur, imprimens suam speciem in intellectu. 3. Quia intellectus, directe formatus a suo proportionato intelligibili, actu intelligit sub quadam efficaci et intrinseca cooperatione universalis intelligentis, qui Deus est.

II. Si diversi motus et actus in universo comparentur electionibus ac voluntatibus humanis, istae prae omnibus aliis divinae subiiciuntur Providentiae, cum videamus, omnia inferiora atque corporalia subesse spiritualium substantiarum voluntatibus, quae propinquius ordinantur ad Deum et a Deo praediliguntur. Haec autem gubernatio deficeret, si Deus non esset causa singularum voluntatum et electionum. Ergo oportet omni certitudine rationis et fidei concludere, Deum movere in singulos actus voluntatem humanam. Id enim saepe saepius profitendum Scripturae obiiciunt: « Cor regis in manu Domini et quocunque voluerit inclinabit illud » (Prov. XXI, 1): « Deus est qui operatur in nobis velle » (Ph. II, 13). Unde in quadam Collecta dicitur ut Deus compellat ad se nostras quoque rebelles voluntates; id est moveat adeo ut voluntas se removeat prompte et se ducat ad Deum velut qui impulsu feratur. — Cuius positionis prima

quasi radix est, tum quia Deus dat concreando animae intellectivae et conservat voluntatem, tum quia ab initio existendi infudit appetitum boni universalis ordinatione quadam efficaci ad proprium obiectum, unde tamquam ex habitu naturali, omnes aliae particulares appetitiones promanant. Nam advertere oportet, quod cuiuslibet principii activi et passivi est ordinatio divina in proprium singulis actum, quae imprimitur et constituit naturalem appetitum. Huiusmodi est in intellectu habitus principiorum, nempe aptitudo illa secundum quam, semel habita experientia alicuius obiecti, mediante phantasmate intellectus incipit agere per seipsum, et statim apprehendit primis conceptionibus ens et bonum id, quod intelligit ac sentit; unde componuntur principia prima in actu, puta non esse affirmare et negare simul, bonum appetendum et similia. Non aliter fit divina ordinatio voluntatis humanae; quia haec ab ipso creationis momento recipit esse et propensionem, quae statim procedit in actum appetendi bonum id, quod primum intellectu adsistat. Itaque motio divina, praevia omnibus motibus voluntatis, est ipse creationis actus primus ac determinatio indeterminans (ut ita dicam) ad bonum universaliter.

Id opus hic labor est: nam plerique, non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis, reputant, quod Deus causat in nobis velle, in quantum dat et conservat virtutem volendi, et quidam addunt, quia proponit voluntati bonum excitando cognitionem et iudicium de bono prosequendo et malo vitando. — Sed auctoritas S. Scripturae exigit absque ulla restrictione asserendum, quod Deus operatur physice et realiter ipsum velle, inclinans cor hominis quocunque voluerit. Nam homo non potest, etiam praesente ultimo iudicio rationis, virtute voluntatis uti, nisi in quantum agit in virtute Dei cooperantis intrinsece. Et si Deus est prima causa efficiens omnium motuum et actionum naturalium; cur non admittitur esse intimiori modo causa omnis motus voluntatis?

Sed ne quis in aliud procumbat extremum, adverto quod proximum motivum voluntatis est bonum intellectum, et mediante bono intellecto potest substantia creata agere in voluntatem vel esse causa electionis nostrae per modum suadentis. Amplius sibi proprium vindicat Deus, utpote universale agens, naturae intellectualis causa et quietans totum desiderium voluntatis, ut voluntatem ipsam moveat simul ratione obiecti et subiecti, i. e. quoad specificationem per similitudinem veram aut apparentem suae ipsius bonitatis, et

quoad exercitium in ratione primae causae pervadentis secundam et intrinsece illam applicantis ad suum actum. — Igitur dum affirmari oportet, absurdam omnino esse quamcunque hypothesim, quae ferat, humanam voluntatem a Deo non moveri ad singulos actus, tamquam a causa prima, cui subest iudicium rationis proponentis obiectum, et exercitium virtutis activae ipsius voluntatis: non minori absurditate inficitur altera positio, secundum quam Deus movet voluntatem determinando per se illam cum quadam agendi necessitate. Divina namque operatio est universalis, intrinseca et comprehensiva omnium virtutum et motuum agendi; ita ut nihil extra eam sit intelligibile, et nihil fiat contra modum proprium uniuscuiusque. Unde quandocunque S. Doctor loquatur de motione voluntatis a Deo, nunquam asserit nec suspicioni relinquit, quod Deus determinet voluntatem: e. g. Quaest. 3. de Pot. a. 7, ad 12^{um}–14^{um} habet: « Deus non dicitur hominem dereliquisse in manu consilii sui, quin in voluntate operetur; sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis... Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis... Non quaelibet causa excludit libertatem, sed solum causa cogens; sic autem Deus non est causa operationis nostrae ».

Satis ergo haec demonstrata suppetunt quae cum praecedentibus conspirant, et pleraque passim coniicienda expectant aliis Disputationibus et Theologiae argumentis gravioribus. Nunc omnia praedicta concludimus in eo, quod Deus movet voluntatem, in quantum 1. dat et conservat potentiam volendi cum naturali inclinatione ad bonum universale; 2. quia prima causa est excitans iudicium practicae rationis, quo proponit voluntati obiectum suum; 3. quia eodem instanti, quo proponitur obiectum voluntatem afficiens, ipsa quidem in actu iam est respectu unius per seipsam a Deo ut agente secundum universalem appetitum boni. Ipsa ergo secundum aliquem modum se determinat, cooperante Deo ut prima illius modi causa: procedit ad ulteriorem actum, vel se continet (ut puta consulendo rationem vel inconsulta ratione); Deo item cooperante secundum eam naturam et eum modum: quia universale agens est non ut commune et indifferens solum, sed ut quoque modum naturamque praehabens, et singula suis apta rationibus ordinans.

Sic ergo intrinseca cooperatione movet ipsam voluntatem absque ulla alia praevia determinatione ab bonum volendum et eligendum. Et sic omnia in omnibus agentibus Deus operatur.

LECTIO VII.

EXERCITATIO DIALECTICA IN DISPUTATIONEM QUINTAM DE SPECIALI PROVIDENTIA DEI CIRCA CREATURAS RATIONALES.

Exercitatio I. De appetitu rationali.

Obiectio I. Id quod est commune animatis et inanimatis, non debet reputari tamquam potentia rationalis naturae. Atqui appetere est commune omnibus rebus. Ergo non est admittenda potentia rationalis appetitus.

Resp. *Dist. M.* Id quod est commune et eadem communi ratione, non debet reputari tamquam potentia rationalis naturae, *concedo;*... nec diversa ratione qua inveniatur in creaturis rationalibus supra modum communem, *nego.* – *Dist. m.* Appetere, secundum formam et naturam qua sunt res, communiter invenitur, *concedo;* appetere secundum operationem et secundum quod formae appetibilium sunt in appetente, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio II. Atqui nec secundum elevatiorem modum est appetitus rationalis, ut quaedam potentia. Ergo etc. — *Prob.* Unius eiusdemque obiecti nequit esse alia et alia potentia. Atqui eadem res cognoscitur et appetitur. Ergo appetitus non est specialis potentia rationalis.

Resp. *Dist. M.* Unius eiusdemque obiecti et secundum unam eandemque rationem, nequit esse alia et alia potentia, *concedo;* et rei quae est unum idem subiecto at sub diversa ratione, *nego.* – *Contradist. m.; nego conseq.*

Obiectio. III. Atqui una ratio appetendi omnium potentiarum est. Ergo etc. — *Prob.* Commune non dividitur contra proprium. Atqui omnes potentiae appetunt suum obiectum. Ergo nulla diversitate rationum potest esse appetitus rationalis ut quaedam potentia ab aliis discreta.

Resp. *Dist. M.* Commune non dividitur contra proprium in ea ratione qua commune est, *concedo;* id quod est commune, non potest esse proprium ulla diversa ratione, *nego.* – *Dist. m.* Omnes potentiae appetunt suum obiectum ut bonum sibi et appetitu na-

turali, *concedo;* appetitu consequente cognitionem eius quod est bonum et subiecto appetenti conveniens, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio IV. Atqui nec appetibile secundum cognitionem pertinet ad specialem potentiam rationalis naturae. Ergo etc. — *Prob.* Potentiae non diversificantur per differentias accidentales. Atqui esse apprehensum accidit appetibili. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Potentiae non diversificantur per differentias quae sunt accidentales etiam prout referuntur ad ipsas potentias, *concedo;* nec per differentias quae sunt accidentales tantum respectu rei materialiter consideratae, *nego.* – *Contradist. m.; nego conseq.*

Obiectio V. Atqui esse cognitum per accidens se habet in appetibili etiam respectu appetentis. Ergo etc. — *Prob.* Eatenus esse cognitum esset differentia per se in appetibili, in quantum unum est cognitum universale et aliud particulare. Atqui id accidit appetitui. Ergo etc.

Resp. *Dist. M....* universale et particulare quomodocunque, *nego;* quantum ad rationem appetibilium, *concedo.* – *Dist. m.* Universale et particulare accidit, quantum ad res in seipsis, ad quas fertur appetitus, *concedo;* quantum ad rationem sub qua res appetuntur, *nego.* – *Nego conseq.*

Exercitatio II. De Voluntate et Libero Arbitrio.

Obiectio I. Quidquid voluntas appetit est voluntarium. Atqui omne voluntarium est liberum. Ergo voluntas nihil de necessitate appetit.

Resp. *Dist. M.* Quiquid voluntas appetit, est voluntarium; id est non coactum, *concedo;...* id est sibi contingens iudicio rationis, *nego.* – *Dist. m.* Omne voluntarium est liberum; scil. exemptum a coactione, neque est contra inclinationem voluntatis, *concedo;* neque aliquid est naturali necessitate volitum, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio II. Atqui omne voluntarium est sine ulla necessitate naturali. Ergo etc. — *Prob.* Voluntas est appetitus rationalis, et voluntarium dicitur quod est appetibile secundum rationem. Atqui potentia rationalis est ad opposita, ita ut eius respectu nihil sit naturaliter determinatum. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Voluntas est appetitus rationalis...; sumendo rationale pro appetitu intellectualis naturae, *concedo;* universaliter est appetitus rationalis etiam prouti ab intellectuali secernitur, *subdist.:* quantum ad ea quae sunt ad finem, *concedo;* in omnibus et secundum quamcunque rationem appetendi, *nego.* – *Contradist. m.*

Potentia rationalis est ad opposita principia et quascunque conclusiones, *nego;* quantum ad conclusiones quae non videntur necessario ex principiis deductae, *concedo.* – *Nego conseq.*

Obiectio III. Atqui semel dato quod voluntas aliquid necessario velit, sequitur quod omnia necessario vult. Ergo etc. — *Prob.* Eatenus voluntas aliquid necessario vult, in quantum ab appetibili moveatur. Atqui omne movens vel necessario movet, vel non movet. Ergo aut voluntas a nullo movetur necessario; aut omnia necessario vult.

Resp. *Dist. M.* Eatenus voluntas aliquid necessario vult; in quantum movetur multiplici bono sub ratione praehabita boni universalis, et per collationem rationis sub principio necessarii appetibilis, *concedo;*... sine collatione rationis a bono quocunque movetur ut excedente possibilitatem appetitus, *nego.* – *Dist. m.* Omne movens et excedens possibilitatem mobilis..., *concedo;* omne movens, sufficiens..., *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio IV. Atqui a quocunque appetibili moveatur voluntas, vel necessario movetur, vel a nullo movetur necessario. Ergo etc. — *Prob.* Voluntas movetur ab appetibili apprehenso per intellectum. Atqui oportet voluntatem aut moveri in omnibus necessario ab intellectu, aut nullo modo moveri. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Voluntas movetur ab appetibili apprehenso per intellectum; vel ratione boni universalis, vel particularis et contingentis, *concedo;* ratione absoluta boni in quocunque apprehenso, *nego.* – *Dist. m.* Necesse est voluntatem specificari ab intellectu, et sic primum ab intellectu moveri ad quodcunque appetendum, *concedo;* necesse est determinari ab intellectu, quin voluntas suo exercitio potestatem habeat supra ipsum intellectum, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio V. Atqui voluntas a quocunque apprehenso determinatur ita, quod in omnibus aut necessario velit aut non necessario. Ergo etc. — *Prob.* Necessarium est ut quisque iudicet prout afficitur. Atqui affectio, vel quaecunque necessitat voluntatem, vel nulla. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Necesse est ut quisque iudicet prout afficitur naturali dispositione secundum intellectivam partem et naturali qualitate complexionis vel dispositionis corporeae, *concedo;* necesse est ut iudicet prout afficitur quacunque dispositione vel intellectivae vel sensitivae partis, quin istae subsint voluntati, *nego.* – *Dist. m.* Affectio naturalis in parte intellectiva necessario movet voluntatem, *concedo;* affectio secundum corpoream naturam movet voluntatem,

quin subiaceat iudicio rationis qua possit vel acquiri causaliter aut dispositive, vel a nobis excludi, *nego.* – *Nego conseq.*

Exercitatio III. **De Natura et Actu liberi arbitrii.**

Obiectio I. Arbitrium liberum nihil aliud est quam liberum iudicium. Atqui id non est potentia, sed actus vel habitus qui potest amitti. Ergo liberum arbitrium non est potentia, sed aliquid ab anima separabile.

Resp. *Dist. M.* Liberum arbitrium est potentia significata nomine actus vel habitus, *concedo;* est proprie secundum suam naturam, actus vel habitus, *nego.* – *Contradist. m.; nego conseq.*

Obiectio II. Atqui non est potentia quae denominetur per suum actum. Ergo etc. — *Prob.* Liberum arbitrium secundum se est facultas voluntatis et rationis. Atqui facultas est habitualis facilitas potentiae quae potest per peccatum tolli. Ergo liberum arbitrium est habitus animi (ut dicit S. Bernardus, de Grat. et Lib. arb., 2), quod homo perdidit, eo male utens, ut inquit D. Augustinus.

Resp. *Dist. M.* Liberum arbitrium est potestas expedita ad operandum, *concedo;* est habitus tantum quo expeditur potentia, *nego.*– *Dist. m.* Facultas significat habitudinem quandam, qua aliquo modo se aliquis habet ad actum, *concedo;* non est nisi quidam habitus, secundum quod dividitur contra potentiam, *nego.* – *Nego conseq.* Accipe igitur quonam sensu a Doctoribus ponatur, quod liberum arbitrium sit habitus. Certum quoque est, hominem peccando liberum arbitrium perdidisse, quantum ad libertatem, quae est a culpa et a miseria.

Obiectio III. Atqui impossibile est quod liberum arbitrium proprie nominet potentiam quae sit expedita ad operandum. Ergo etc. — *Prob.* Omnis potentia determinatur a suo obiecto praesenti, prout hoc est sufficiens ut eam moveat. Atqui de ratione liberi arbitrii est ut non determinetur nec moveatur ab alio. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Omnis potentia determinatur absolute vel potestative..., *concedo;* absolute per quandam necessariam speciem, *nego.* – *Dist. m.* De ratione liberi arbitrii est, ut se determinet in omnibus ad agendum, *concedo;* ut nullam determinationem accipiat; vel ut a nullo alio superiori agente moveatur, *nego.* – *Nego conseq.* Prae oculis habenda semper est doctrina exquisita superius de libero arbitrio; maxime in eo quod dictum est, voluntatem libere seipsam determinare, in quantum ratio et quodcunque iudicium ipsi voluntati subest. Denique nec omittenda est di-

stinctio inter determinationem et efficaciam, necnon inter id quod est sufficiens ut moveat et id quod est necessitans: haec enim sunt extrema quae in proposito nostro sunt discernenda quam maxime.

Obiectio IV. Atqui liberum arbitrium non est potentia quae potestative seipsam determinet. Ergo etc. — *Prob.* Ita se habet voluntas ad plura et diversa agenda, sicut appetitus sensitivus ad sensibilia. Atqui in appetitu sensitivo non ponitur libertas ulla proprie, sed tantum apparenter et ex consuetudine ficta. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Ita..., in eo quod non est determinatum ad unum ab ipsa natura, *concedo;* et quoad modum istius indeterminationis, *nego.* – *Dist. m.* Non est subiective libertas propria in sensitivo appetitu, *concedo;* neque in nostra sensualitate participata a ratione et voluntate: neve quaedam similitudo liberi iudicii ex imaginatione procedentis, *nego.* – *Nego conseq.* – Ista difficultas sensismum Positivistarum redolet, qui cum se negare profiteantur spiritualitatem animae, nil mirum est si libertatem impugnent.

Obiectio V. Atqui liberum arbitrium est non aliud quam spontanea appetitio cum subiectiva determinatione ab extrinseco et necessitante potentiam. Ergo etc. — *Prob.* Ex concessis non agit voluntas nisi moveatur a Deo ad singulos actus. Atqui non movetur nisi determinatione a movente in mobili. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Non agit voluntas nisi moveatur a Deo causante determinationem actus uniuscuiusque per seipsum, *nego;* efficiente ut voluntas secundum modum suum se determinet, atque ita eam applicet, velut prima causa secundam ad agendum, *concedo.* – *Dist. m.* Non movetur nisi efficiendo determinationem vel ab ipso movente praeviam, vel ab ipso mobili secundum quod est in praevio actu, *concedo.* – *Nego conseq.* Tota res, huiusque difficultatis solutio verbis S. Thomae illustretur. « Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem ». (I. P.; q. 83, a. 1, ad 3^m.).

DISPUTATIO VI.

DE PRAEDESTINATIONE ET LIBRO VITAE.

Universa divinorum operum tractatio, quae hucusque pervenit, ad duo summa capita potest facile revocari: quorum prius est complectens scientiam et voluntatem Dei praecipua ratione consideratam, quatenus circa futurorum contingentium et liberorum actuum rationalis creaturae modum versatur. Reliquum vero pertinuit ad easdem rationales creaturas, cum prouti sunt ad imaginem Dei formatae, et supra ceteras ad imperitandum dominio usuque principes constitutae; tum quatenus specialem de ipsis curam divina providentia gerit. Nam, ut supra monstratum est, intellectuales substantiae praecellunt alias creaturas, et in perfectione naturae, et in dignitate finis. In perfectione quidem naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum: ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant. In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum ultimum finem universi sua operatione pertingit; scil. cognoscendo et amando Deum; aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt, nisi per aliquam similitudinis ipsius participationem. Quapropter haud sufficere visum est egisse de divinis operibus usque ad praecedentem disputationem; sed ab ipsa re determinata ad altiorem veritatem catholici dogmatis inquirendam deferimur, scilicet ad Praedestinationis mysterium. Lectionibus

praemittendum censemus, tantam huius argumenti profunditatem esse, tamque multis difficultatibus viam speculationis impediri, ut libeat repetere sententiam Apostoli, ubi, postquam de Praedestinatione locutus fuerat, exclamare non dubitavit: « O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei; quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius! Quis enim cognovit sensum Domini? Aut quis consiliarius eius fuit? Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia; ipsi gloria in saecula. Amen ». (Rom. XI, 33-36).

Supra Apostolus conatus fuerat assignare rationem divinorum iudiciorum, quibus tam gentes quam Iudaei post incredulitatem misericordiam consequuntur; nunc quasi ad haec investiganda se insufficientem recognoscens, exclamando divinam celsitudinem admiratur. Excellentia quidem divinae sapientiae admiranda est secundum se, et per comparationem ad nos. Nam exhibet ineffabilem altitudinem ob tria, quorum primum est quantum ad rem cognitam, scilicet Deum, utpote seipsum perfecte cognoscentem: atque ideo de se ait: « Ego in altissimis habito » Eccli. XXIV, 7. (Cfr. Comm. S. Thomae in h. l. l. 1). Aliud est quantum ad modum cognoscendi, quia per seipsum omnia cognoscit (ibi l. 2 et 3). Tertio quantum ad certitudinem cognitionis: unde prospiciens Dominus de excelso sancto suo, oculis multo plus lucidioribus sole, de coelo in terram aspicit. Praeter hanc immensam altitudinem divinae cognitionis, admiranda quoque est plenitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: nam multitudine omnia novit; facilitate omnia intuetur sine inquisitione et difficultate; et copia, cum omnibus cognoscentibus affluenter Deus suam sapientiam communicet. Exinde sequitur quacunque admiratione digna perfectio, cum praehabeat in se exactissimam nobilitatem sapientiae et scientiae certitudinem, illam de divinis et hanc de rebus creatis. — Incomprehensibilia dicuntur iudicia Dei, per comparationem ad nostrum intellectum; et primo quantum ad sapientiam, in qua latent iudicia velut abyssus multa, quibus cuncta ordinat; secundo quantum ad scientiam, per quam in rebus operatur. Etsi enim ipsae creaturae sint homini notae, et unusquisque seipsum nosse videatur; tamen viae seu processus et modi quibus Deus providet et gubernat in creaturis rationalibus operando, et ad eas alia disponendo, comprehendi non possunt. Revera quis cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius eius fuit? prouti habetur Isaiae XI, 13. Certe quae sunt Dei nemo novit nisi Spiritus Dei (I. Cor. II, 11); et nisi dederit sapientiam, et miserit Spiritum Sanctum suum de al-

tissimis (ut dicitur Sap. IX, 17); neque homo neque Angelus scire poterit; nobis autem revelavit (inquit Apostolus) Deus per Spiritum suum. Agitur quippe de altitudine supremi principii, ad quod duo pertinent: primo quod non sit ab alio, nec quantum ad consilium, qualiter ei sit agendum; nec quantum ad auxilium, quod ei detur ad exequendum. Secundo pertinet ad supremum principium, quod alia cuncta et quibuscunque rationibus, in communi et in singulari sint ab eo: nam dicitur, ex ipso et per ipsum et in ipso omnia esse; ut hisce verbis indicetur prima omnium causa efficiens, exemplaris et finalis. Denique quicquid Deus operatur, in manifestationem suae bonitatis ordinat, neque aliud sibi ex iisdem repetit, quam sui nominis gloriam: et quaecunque agit in tempore, ordinantur ad aeternitatem. Idcirco concluditur, quod Deo ipsi sit honor et gloria in saecula saeculorum. — Haec in gratiam praefandi iuvant; quia veritas ostendenda versatur inter illa duo extrema: quorum est prius altitudo divini consilii; et aliud aeterna beatitudo, ad quam Deus hominem praedestinat.

LECTIO I.

AN SIT ET QUID SIT PRAEDESTINATIO DISSERITUR.

Argumentum. I. Quid praedestinationis voce significetur. — II. Praedestinationis ad praescientiam habitudo exprimitur respectu eorum quae uni vel alteri vel utrique subdi existimentur. — III. Differt plerisque rationibus a providentia cuius est pars. — IV. Praedestinatio ordine rationis praehabet in seipsa dilectionem et electionem. — V. Definitio praedestinationis secundum praestitutas notiones explicatur. — VI. Recensentur errores qui contra fidem admittendae praedestinationis steterint. — VII. Praedestinationem aeternam omnium salvandorum esse probatur.

I. Quam latini *Praedestinationem* nominant, eam graeci προόρισμον appellarunt, vel simpliciter ὁρίσμον, quemadmodum et latina voce simplici *destinatio* dici potuit. At ὅρος proprie terminum significat, quo res aliqua finitur, hoc est, ex infinitate et amplitudine ad certum modum finemque restringitur; ita ut *definitio, sponsio, terminatio, lex,* eodem referantur. Hac voce usus est Lucas, ubi ait (XXII, 22): « Et quidem Filius hominis, secundum quod *definitum est,* vadit »: et Actorum (II, 23): « Hunc definito consilio, et praescientia Dei traditum; per manus iniquorum affligentes interemistis »: et Paulus ad Romanos scribit: « Qui praedestinatus est

Filius Dei in virtute ». — Cassianus (Collatione I, 4) destinationem vocat id quod est scopus; cum inquit, in omni arte ac disciplina praecedere quendam scopum, id est animae destinationem, sive incessabilem mentis intentionem. — Verum notetur quod destinatio sumitur usu, aliquando pro reali missione alicuius ad aliquem terminum: et quandoque pro missione quam aliquis mente concipit, et sibi firmiter proponit; sicut fertur (II Mach. VI, 20), quod Eleazarus destinavit non admittere illicita propter vitae amorem: praedestinatio tamen rationem antecessionis importat; ideoque vertitur ex graeco textu, quandocunque innuitur destinatum quidpiam antequam fiat.

II. Haec cum praescientia intime copulatur, ita ut quandoque una vox stet pro alia, sicut ubi dicit Apostolus (Rom. XI, 2): « Non repulit Deus plebem suam quam praescivit »: hinc Augustinus habet (l. de Bono Persev. 17). « In sua, quae falli mutarique non potest praescientia opera futura disponere, id omnino nec aliud quidquam est, nisi praedestinare »; et de antiquioribus Patribus existimat, eos non negare praescientiam, et procul dubio novisse praedestinationem. Sed ea scientia habenda est penes Deum velut idem ac praedestinatio, quae cum nutu aliquo voluntatis ac deliberatione coniungitur; quae scilicet *practica* vocatur: qua sub latiori nominis ratione Dionysius *ideas* nuncupat *praedefinitiones* divinae mentis, id est *praedestinationes:* et S. Ambrosius eodem nomine vocat Dei voluntatem ac ideam huius mundi conditricem, utpote quae consummationem operis anticipare intelligitur. Huic autem subduntur omnia; sive quae determinantur a Deo, sive quae sunt contingentia et libera. Damascenus quidem attendens vim vocis, prout significet aliquid determinatum in proposito haberi faciendum; secernit praescientiam a praedestinatione, ita quod praescire omnia Deum, non tamen omnia praedestinare contendat. In qua sententia liquet Damascenum nominare praedestinationem velut *praedeterminationem* imponendi necessitatem in rebus naturalibus, quae sunt praedeterminatae ad unum: unde conclusit praecognoscere Deum ea quae in nobis sunt, non autem praedeterminare; non enim vult malitiam, neque compellit virtutem. — Nihilominus e contra significatio huius vocis est, penes expolitiores scriptores et Patrum consuetudinem. Nam antiqui dicebant, destinari alicui provinciam, ut Livius; destinari aliquem imperio, ut Ovidius; vel arae, id est immolationi, ut Virgilius: tum destinata pecunia et destinata ac desponsa laus quandoque legitur. Profecto terminus huius-

modi non consuevit adhiberi, nisi pro humanis actibus, id est voluntariis cum quadam determinatione propositi ad scopum et finem consequendum. Quare tantum abusive praedestinatio nominatur respectu cuiuscunque alterius rei. De omnibus enim gerit suam providentiam Deus; at praedestinatio proprie refertur ad bonum et finem in creaturis rationalibus censendum, et modo iis convenienti adipiscendum. Igitur creaturae irrationales subduntur ita Gubernationi divinae ut re determinentur ad aliquem particularem finem, minime vero ad eum finem qui naturae facultatem excedat. Hinc sequitur praedestinationem referri communiter ad liberos motus creaturae rationalis, sub respectu boni quod Deus in iisdem operatur, non aliqua voluntatis humanae coactitia necessitate (ut ait Fulgentius l. I ad Monimum), sed misericordi et iuxta futuri operis dispositione: ita quod complectatur et ea quae Deus in nobis per se ipsum influit, et quae omnia nobiscum cooperatur.

Passim accipitur hic terminus ita ut in utramvis partem, bonam scilicet aut malam usurpetur; hoc est tam de electione ad salutem, quam de reprobatione. Nam inquit Augustinus (Tr. 48 in Ioh.): « Quomodo ergo istis dixit: non estis ex ovibus meis? quia videbat eos ad sempiternum interitum praedestinatos, non ad vitam aeternam sui sanguinis praetio comparatos... (l. II de Pecc. Mer. et Rem. 18). Sive damnandi praedestinati sint propter iniquitatem superbiae... (Ench. 100). Bene utens et malis, tamquam summe bonus, ad eorum damnationem, quos iuste praedestinavit ad poenam, et ad eorum salutem, quos benigne praedestinavit ad gratiam ». Sic et Prosper ex sui magistri documento conclusit (l. I Resp. ad Cap. Gall. Obi. 14): « Praedestinatio igitur Dei semper in bono est, aut ad retributionem iustitiae, aut ad donationem pertinens gratiae ». Immo et Valentinum Concilium (an. 853) c. 3 vocat « praedestinationem electorum ad vitam, et praedestinationem impiorum ad mortem »: quos scilicet (notandum ex Augustino Tr. 42 in Ioh.) praesciebat in suis peccatis atque impietate morituros. Quare definita est ab Honorio Augustodunensi praedestinatio, quod « nihil aliud sit quam pro meritis cuiusque vel ad gloriam, vel ad poenam aeterna Dei praeparatio ». Vide nunc, lector, et pensa, praedestinationem latiori sensu huiusmodi sumptam ad boni scopum, vel secundum Dei largitoris bonitatem, vel secundum Dei punientis iustitiam, et ordinantis permissa a se et patrata ab hominibus scelera in amplius bonum quod beatificandis aliis inserviat. Ad rem Augustinus electionem hac ancipiti notione usurpans, inquit (l. de

Corr. et Gr. 7): « Electi autem sunt ad regnandum cum Christo, non quo modo electus est Iudas ad opus, cui congruebat. Ab illo quippe electus est, qui novit bene etiam uti malis; ut et per eius opus damnabile illud propter quod ipse venerat, opus venerabile compleretur. »

Verum frequentius ac libentius tam Augustinus, quam eius discipuli omnes, praedestinationem meliorem interpretantur in partem, ut ad eos, qui proprie electi et praedestinati dicuntur, attineat; quique *praedestinationem* absolute sic perhibent (vel addito vocabulo, *sanctorum,* aut, *in bonum,* aut altero simili), ut a reproborum praedestinatione discernant. Hanc ita describit Augustinus (de Bono Persev. 14) cum ait: « Nihil est aliud, quam praescientia scil. et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur ». Ex quo evidens est, quid a simplici praescientia vel a praevisione differat praedestinatio; addit enim praeparationem, quae constat iudicio practico, et voluntate eligente ac destinante, vel applicante. Id explicat ipse Augustinus, theologorum princeps maxime in hac re (De Praed. Sanct. 10): « Praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse: potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus. Unde dictum est; fecit quae futura sunt. Praescire autem potens est etiam quae ipse non facit, sicut quaecunque peccata ». Iuxta quam sententiam Prosper (l. c.) obiicientibus respondet: « Qui praescientiam Dei in nullo ab ipsius praedestinatione discernit, quod tribuendum est Deo de bonis, hoc ei etiam de malis conatur adscribere. Sed, cum bona ad largitorem, cooperatoremque eorum Deum, mala autem ad voluntariam rationalis creaturae nequitiam referenda sint; dubium non est, sine ulla temporali differentia Deum et praescisse simul et praedestinasse, quae ipso erant auctore facienda, vel quae malis meritis iusto erant iudicio retribuenda: praescisse autem tantummodo, non etiam praedestinasse, quae non ex ipso erant causam operationis habitura. Potest itaque sine praedestinatione esse praescientia: praedestinatio autem sine praescientia esse non potest ». Itaque certum est eam praescientiam in praedestinatione requiri, quae est practica omnino quorumcumque efficiendorum in ordine ad vitam aeternam: dum sola praescientia eorum supponi debet, rationis ordine, quae ad naturalia hominum pertinent, quaeque ipsi non ut constituenda sed tantummodo ordinanda, velut materia, subiiciuntur.

III. Discrimen inter utrumque perspiciatur intimius iuxta praehabitas notiones; quia nempe colligitur, praedestinationem sub pro-

videntia collocari velut partem eius. Ad eam ferme pertinet directio in finem respectu futuri, velut praesens notio futurum pertractans eventum. Praeterea consistit in actu rationis, non secus ac prudentia, cuius est pars, eo quod solius rationis est dirigere vel ordinare. Sed ad directionem in finem praeexigitur voluntas finis; nullus enim aliquid in finem ordinat quem non vult. Quocirca ad praedestinationem pertinet praescientia simul atque voluntas finis respectu cuiuscunque praedestinati.

Ubi duo bene attendantur: unum comparandi praedestinationem cum providentia, et aliud quantum ad actum voluntatis qui praedestinatione comprehenditur. Itaque primo dicendum quod praedestinatio tripliciter a providentia differt: id est addit ad minus tria: unum ex parte ipsorum praedestinatorum; quia est tantum illo speciali modo quo homines et habentes voluntatem continet. Secundum addit ex parte ipsius finis et eorum quae habentur ut promoventia ad finem: scilicet respectu eorum quae sunt elevata supra facultatem naturae, ut gloriae et gratiae. Tertium addit ex parte ipsius praedestinantis, quia non est solum ut ars gubernationis rerum, sed importat providentiam secundum quod est ordinata ad executionem operis per voluntatem, velut propositum et praeparatio: addit quoque praescientiam eius quod praevidetur. Providentia enim dicit universaliter ordinationem in finem; unde se extendit ad omnia quae a Deo in finem aliquem ordinantur, sive sint rationabilia sive irrationabilia, sive bona sive mala: praedestinatio autem tantum illum finem qui est principalis rationali creaturae, utpote gloriam; et ideo non est nisi hominum, et eorum quae spectant ad salutem. Differt etiam alio modo: in qualibet enim ordinatione ad finem considerandus est et ordo ipse et exitus vel eventus ordinis; cum non omnia quae ad finem ordinantur, finem consequantur. Providentia ergo per se ordinem in finem primo respicit tantum: unde per Dei providentiam omnes homines ad beatitudinem ordinantur, secundum quod dicitur: « Vult omnes homines salvos fieri et ad cognitionem veritatis venire » (I. Tim. II, 4), et neminem vult perire. Sed praedestinatio respicit etiam exitum vel eventum ordinis; ita ut non sit nisi eorum qui gloriam consequuntur. Iure itaque Petavius falli eos refert qui praedestinationem ad solam gratiam, qua ad consequendam gloriam adiuvamur, pertinere volunt; electionem autem ad gloriam. Sane ex D. Augustino scitum est saepissime praedestinationem appellari eorum qui ad regnum et gloriam sint infallibiliter profecturi. Quare tantum

abest ut praedestinatio proprie circa mediá et praesidia finis assequendi, seu circa gratiam versetur; ut ad finem per se potius rectuque pertineat; adiumenta vero ipsa, ut gratiam vocationis et iustificationis, vel secundo loco et connotatione, vel eodem cum fine ipso contuitu designet. Atque ideo cum nunc in ratione definienda immoremur, asserimus, praedestinationem complecti universaliter omnia quae referuntur ad finem beatitudinis, et hunc prius et potissime intendi. Praeterea non mirum esse oportebit, neque ullam exceptionem fieri, si in SS. Litteris aliquando praedestinati, vocati, electi et salvati dicuntur quicunque gratiam accipiant: id enim per se loquendo et quoad nos praesupponendum exhibet, eos omnes et singulos ut ad vitam aeternam electi existimentur, quamquam in iudicio Dei et reapse praedestinati non sint, verum praesciti. Unde frustra laborasse videtur perillustris Theologus ille recens, ubi concludit esse undequaque evidens, iuxta Augustini loquendi sentiendique modum, tam late patere praedestinationem, quam late patet gratiarum varietas; quae quibusvis hominibus cum ipso proximo effectu conferuntur (Cfr. Em̃. Franzelin De Deo Th. 56). Non est animo dimittenda vulgo nota illa distinctio, eius quod est *simpliciter,* et eius quod est *secundum quid.* Gratia enim et quodcunque medium per se proportionatum fini beatitudinis, pertinet quidem ad praedestinationem: sed ille qui gratiam et quodcunque aliud bonum adipiscitur huiusmodi, non perseveraturus, nec gloriam consecuturus; neque electus aut dilectus, neque praedestinatus absolute est; sed potius ordinatur ad alios praedestinatos, quamvis, ratione habita ipsius gratiae, velut praedestinatum se habeat, et nostro iudicio non aliter computandus.

IV. Si praedestinatio velit inspici quantum ad Dei voluntatem, replicetur quod finis in quem praedestinatio ordinat, non est universaliter consideratus; sed secundum comparationem eius ad illum qui finem ipsum consequitur, quem oportet esse distinctum apud dirigentem ab his qui finem illum non consequuntur: et ideo praesupponit electionem et dilectionem. Dilectio quidem pertinet ad praedestinationem, in quantum Deus vult aliquibus hoc bonum salutis aeternae; nam diligere est velle alicui bonum. Electio autem, in quantum hoc bonum aliquibus prae aliis vult, cum quosdam relinquit et reprobat. Inter electionem et dilectionem ordo quidam attenditur, aliter in nobis quam in Deo. In nobis enim voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono praeexistente incitamur ad eligendum, et consequenter ad aliquem diligendum: in Deo au-

tem est e converso; quia voluntas eius, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo prae aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio praesupponitur electioni secundum rationem, et electio praedestinationi. Unde omnes praedestinati sunt electi et dilecti. In quo statuendo discrimine Caietanus advertit, id esse intelligendum respectu unius et eiusdem obiecti, et rursus de prima ratione electionis. Cum enim amor sit primus actus voluntatis, non possumus eligere nisi praeamemus. Sed tamen ex amore circumstantiarum eligimus quidpiam ut idipsum amemus. In Deo autem oportet dilectionem huius vel alterius praecedere ut primam ex parte amati et totam causam electionis illius: quia electio disparitatem unius ab altero supponit. Tota disparitatis autem ratio in creatura est bonum illi a Deo volitum; et sic dilectio apud Deum electionis est ratio. Item notetur quod cum electio sit rationis et voluntatis, dilectio semper electionem praecedit, si referatur ad idem: sed si ad diversa, tunc non est inconveniens quod electio praecedat praedestinationem, quae dilectionis rationem importat. Electio enim, prout hic accipitur, pertinet ad ipsum qui in finem dirigitur: prius autem est accipere illum qui dirigitur in finem, quam ipsum in finem dirigere. Ideoque in proposito praedestinationem electio praecedit.

Haec quae fuerant praenoscenda, cum isto modo se habeant verissima et evidentia, pronum est affirmare quod electio penes Deum sit, non tamen respectu omnium quae vult; et quod necessaria ratione praedestinationem antecedit. Nam (ut dictum est) electio importat segregationem quandam. Haec autem segregatio non potest esse nisi aliquorum quae habent aliquam permixtionem vel convenientiam; ideo illius quod in se determinatum est et discretum, non potest esse electio. Quocirca non est finis ultimi qui unicuique naturaliter sit determinatus, vel communiter idem omnibus obiiciatur; mediis per se sufficientibus in medium absque exceptione productis. Sed electio, universaliter considerata, est tantum eorum quae sunt ad finem; vel ut quae finem consequantur, vel ut quorum usu finis obtineatur ad quem per plura media deveniri potest: scilicet ubicunque alii atque alii absolute et indifferenter intendere finem, ac eos quoslibet in ipsum provehi possibile videatur: licet quaedam sint (vel efficiantur) convenientiora, quae eliguntur. Haec autem segregatio potest esse in conceptione alicuius operantis, vel etiam in executione operis. Quod quidem oportet affirmari quantum ad finem naturaliter a Deo praestitutum rebus et proportionatum

naturae viribus. At huic proposito iuvat id sumi quoque respectu finis supernaturalis, nempe beatitudinis; in quantum pro statu praesenti humani generis alter finis non est quam beatitudo, quae omnibus proponitur, et quam Deus secundum suam providentiam absoluteque omnibus vult. Igitur discretio illa primo fit penes Deum, quatenus vult uni et non alteri tantum bonum, id est eo actu quo Deus quosdam efficaciter vult fore beatos illa speciali ratione et congrua, quae unicuique censeatur expediens. Ergo Deum eligere tum primo intelligimus, cum assumit quosdam ad beatitudinem, quos actu praescientiae operativo meliores ceteris relinquendis praestituit, eo ipso quod bonum iis vult. Ex his tria possumus accipere circa electionem de Deo dictam: primo, quod electio non convenit Deo respectu suiipsius: secundo electio Dei est aliquorum ab his qui nati sunt participare eundem finem: unde non dicuntur homines ad gloriam eligi ab irrationalibus, sed ab hominibus, qui nati sunt gloriam assequi: tertio potest accipi quod electio est aeterna, prout sistit in proposito ipsius Dei; quia ab aeterno voluit bonos a malis segregare in gloriam. Quamvis enim ipse, quantum in se est, aequaliter se habeat ad omnia, non tamen omnia eandem idoneitatem habent ad recipiendum largitionem bonitatis eius: et huius diversitatis constitutivam cognitionem et ordinationem Deus habet; et ideo convenit sibi electio eorum quos novit, antequam existerent, quodnam esse in propria natura habituri forent, cum magna inter se distantia ad participandam divinam bonitatem, discernente ipso, ut modo convenienti sibi ipsis discrepent, antequam ordine obiectivo rationis quippiam boni aut mali acturos eos prospiciat. Idque altiori mente notandum reor: cum enim S. Doctor affirmat rationem quandam electionis divinae praeesse in hominibus, utpote qui magno discrimine secundum proprium esse ad bonum supernaturale referantur (nisi opinari libeat quod in Comm. ad Mag. Sent. minus exacte locutus fuisset); non est aliter intelligendus, quam ita ut Deus ipse actu sapientiae suae ac voluntatis, prius tantum ratione diligit assignans esse diversum at ideo rationabilissime alios prae aliis eligit. Secus nimia factu absurda res est. Si autem electio sumatur secundum quod est in executione operis, temporaliter fit, quando scil. segregatur aliquis a culpa originali vel actuali in gratiam.

Postremo ex dictis consequitur, electionem ita se ad praedestinationem habere; ut divina ordinatio, qua quidam aliis praeferuntur ad consequendam beatitudinem, electio dicatur; praedestinatio

attendatur in hoc quod definiatur his bonum in primis volitum a Deo, simulque electis praeparentur bona gratiae et bona gloriae, quibus applicantur ad finem iis decretum. Hoc patet etiam ex modo loquendi consueto. Sicut enim dicimus disponi res, provideri autem tam res ipsas quam ea quae rebus conferuntur in finem ordinatis; ita etiam electio proprie est hominum, sed praedestinatio tam hominum quam etiam eorum quae iisdem, quasi importantia modum finis assequendi assignantur et opportune largienda praestituuntur. Concludimus ergo quod electio divina non praeexigit diversitatem gratiae, quia hoc electionem consequitur; sed quandam praeexigere dicitur diversitatem naturae in divina cognitione, quatenus, hac ipsa, Deus vult bonum gloriae suae in quibusdam prae aliis; cum aliqui electione divina ex ordine divinae sapientiae ordinentur ad finem beatitudinis. Praedestinatio autem, sic praecise sumpta, consequenter est praeparatio eorum quae perducunt in finem. Et ideo sicut voluntas ordinans in finem praecedit actum voluntatis praeparantis ea quae ducunt in finem, ita electio praedestinationem, in quantum haec dicit praeparationem; et electionem praedestinatio, prout est actus ratione prior ille quo Deus vult beatitudinem infallibiliter dare, id est definit quos in salutem vitae aeternae sustollat coaptatos, actuum propriorum, ac (gratiâ indita atque Deo cooperante actualiter) promerentium dispositione.

V. Praescriptas notiones et doctrinam ex D. Thoma reddidimus, qui et in Summa Theologica Quaest. 23, et in Quaestionibus Disputatis de Veritate, Quaest. 6; et in Commentario ad Magistrum Sententiarum Lib. I, Dist. 39, 40 et 41; et passim ad Epistolas D. Pauli, et in lib. III. Contra Gentes c. 163, consueta profunditate hoc argumentum pertractavit. Lectores moneo ut doctrinam Angelici ex propriis operum locis depromant; et quae primum ut Commentator Magistri exposuerat, expolitius et sublimius exacta in commentariis ad D. Paulum et in Summa Theologica fuisse, certiores reddantur.

Sed iam praedestinationis definitio, ab ipso S. Thoma tradatur: *ratio transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae.* Pro qua explicanda esto: 1. omnia divinae providentiae subiacent, ad quam pertinet res in finem ordinare. Atqui finis ad quem res creatae ordinantur a Deo est duplex: unus qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna. Haec enim in divina visione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae. Alius autem finis est naturae creatae

proportionatus, quem scil. res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Ergo necesse est ut Deus per suam providentiam creaturas ordinet, non modo secundum quod communiter unaquaeque per propriam virtutem agendo finem consequatur; sed etiam prout creaturae rationales ordinentur modo sibi convenienti ad finem beatitudinis, in quem per seipsas agi nequeunt. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet quod ab alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante mittitur in signum; non quidem contra modum propriae naturae, sed ita ut natura et agendi proprius modus perficiatur et elevetur secundum altiorem virtutem quae sit fini proportionata. Ergo proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, in illam perducitur quasi transmissa a Deo ut perficiente vires et agendi modum in ipsa. Atqui omnium quae Deus agit in tempore, et cuiuslibet ordinationis praeconceptio practica sive ratio praeexistit in Deo, perinde ac sit praeexistentia quaedam rerum agendarum sive ordinum imponendorum in mente actoris consistens. Ergo quemadmodum est in Deo aeterna ratio ordinis et ordinabilium ad fines naturales; ita praehaberi debet aeterna ratio specialior praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae.

2. Advertitur praedestinationem ita definiri, ut dicatur *ratio;* quamvis id plerisque theologis non arrideat, qui praeferunt definire praedestinationem in eo quod sit *voluntas*. Certe hic expresse dicitur quod praedestinatio actum intellectus importat sicut providentia. Ad cuius maiorem claritatem decernitur, quod divinus intellectus, nostro more loquendi, primo excogitavit ordinem eligendorum ac mittendorum in vitam aeternam, ut possibilem; eumque suae voluntati proposuit acceptandum: libere sua voluntas illum ordinem exequendum elegit; et sic, qui prius et secundum se rationem excogitati offerebat, rationem cuiusdam statuti consequitur ex divina voluntate. Diversitas igitur opinionum in hoc consistit, quod alii ipsam electionem, quae ordinem illum excogitatum ac propositum statuit, praedestinationis nomine intelligendum dicunt: nos autem non ordinem excogitatum sed ordinem statutum in ipsa auctoris mente, praedestinationis nomine significamus. Evidenter pro actu divini intellectus accepit praedestinationem Augustinus, a quo, omnibus theologis contrita usu, orta est definitio illa: praeparatio beneficiorum Dei quibus liberantur certissime quicunque liberantur.

3. Pretium operae subit, perinde rationem hic sumi non mere adspectatricem, nec quae ab extrinseco determinetur obiecto; sed

practicam et efficacem adeo ut sub ea certissime liberentur quicunque liberantur; et primo ac directe efficiat consecutionem aeternae vitae ab unoquoque praedestinato. Unde ratio transmittendi aliquem in solam iustificationis gratiam, non est simpliciter praedestinatio, verum secundum quid, magisve pertinens ad providentiam circa rationales creaturas. Huiusce positionis vadem dabimus, non modo S. Thomam, sed et maxime Augustinum ubicunque docet non esse re propria electos a Deo, quique a gratia decedunt minime reversuri. Ex quo manifestum legitur ex S. Doctore, rationem hanc immediate absoluteque respicere aeternam vitam; media vero, id est gratiam, quaecunque auxilia et merita comprehendi secundario, ut quorum omnium ratio princeps sit consecutio finis. Caute id ponatur, ut veritas in medio consistat: nam secundum praemissas notiones ista praefinitio tantum ratione antecedit alteram conferendi auxilia; sed in ipso statuto transmittendi creaturam rationalem in vitam aeternam totum Dei opus et quicumque futurus in eadem creatura motus continetur. Quapropter abnuimus a definitione illa diversorum theologorum post Molinam, cui aptior visa est: « Ut sit ratio ordinis *seu mediorum* in Deo quibus *praevidet* creaturam rationalem perducendam in vitam aeternam *cum proposito* eundem ordinem exequendi ». Haec quidem definitio systemati favet, sed minime S. Thomae concordat. Nam invertendi essent termini hoc modo: « Ratio ordinis creaturae rationalis in vitam aeternam efficax ex Dei proposito ut illa mediis sibi conferendis eundem ordinem exequatur coagente Deo ».

4. Succedunt pleraque in definitione attendenda: nam de iis quorum est haec divina ratio, tamquam subiectis, consideretur, quod primo sit eorum qui finem consequuntur; et sic est omnium qui gloriam per Dei gratiam adipiscuntur: secundo est finis non quidem universaliter considerati, sed secundum comparationem eius ad illum qui finem ipsum consequitur; et est conferentium ad finem; quare dicitur esse gratiae et gloriae. Sic ergo videtur definitione praedestinationis indigitari primum ratio, ut eorum qui dirigendi sunt in gloriam, secundario autem, ut mediorum. Ubi notandum et subit, totum quod praedestinatio complectitur, a misericordia Dei iure suo repeti; non modo quia definiatur in quantum respicit statum praesentis miseriae nostrae, sed etiam quia omnis collatio boni supra debitum eius cui confertur, ad misericordiam pertinet: demum quia sine his, undique et in omnibus creaturae miseriâ constringerentur. Attamen per se immediateque praedestinationis ratio ac

veluti species arripienda est non ex termino *a quo*, sed ex termino *ad quem*; ita ut nil proprie referat utrum aliquis praedestinetur in vitam aeternam a statu miseriae, vel non: quemadmodum videre est in quolibet motu, puta in dealbatione ex quolibet colore efficienda, licet agens terminum utrumque ac medium conspiciat.

5. Superius praefati sumus quod creaturae rationales eae sunt, de quibus finaliter ac subiective inspectis ratio ista in Deo habeatur. Nam illud proprie dicitur dirigi in aliquid, quod non habet in se unde in illud vadat: et ideo proprie in ea bona dicitur praedestinatio quae homo ex naturalibus suis consequi non potest: scil. eorum quae non sunt in nobis. Quidquid autem non potest consequi gratiam et gloriam, illud non praedestinatur per seipsum nisi ut res ac instrumentum alterius; sed ii tantum praedestinari dicuntur qui consecuturi sunt gloriam per gratiam. Compertum exinde sequitur praedestinationem pertinere non modo ad homines, sed etiam ad Angelos et quoque ad Christum, at diverso respectu. Nam haec praepositio *prae* quae cum *destinatione* componitur, importat antecessionem diversimode in diversis inventam. Reperitur quippe in praedestinatione hominis antecessio aeternitatis ad naturam et naturae ad gratiam, et gratiae ad gloriam. In Angelo autem conseritur antecessio aeternitatis ad naturam, et gratiae ad gloriam; non vero antecessio naturae ad gratiam secundum durationem, supposito quod sint in gratia creati. In Christo autem non invenitur antecessio aeternitatis ad personam, sed tantum ad alteram naturam; nec naturae ad gratiam, nec gratiae ad gloriam, quantum ad fruitionem; sed solum quantum ad impassibilitatem animae et dotes corporis. Sic igitur diversimode praedestinatio diversis convenit.

6. Quid ergo in praedestinatis hac ratione importabitur? Num aliquod ens substantiale aut accidentale? Profecto nihil ponit, sed tantummodo denominat ratione extrinseca; sicut cum dicitur album videri. Nam est pars providentiae, ideoque ratio in intellectu providentis et praedestinantis consistens; ratio, inquam, est ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina existens. Executio autem huius ordinis est, passive quidem in praedestinatis, active autem est in Deo. Quocirca eatenus est ratio sive actus immanens divinae sapientiae, ut agat in creaturis rationalibus secundum modum earundem, importans efficienter et obiective in creaturis futurum, quod libere ab iisdem et infallibiliter agendum correspondeat omnibus in divino intellectu ab aeterno praefinitis. Quae satis ardua manet in hoc difficultas, nunc ad sequentem lectionem seponitur.

VI. Cum notiones velut elementa definiendae praedestinationis et huius definitionem exquireremus, eam disserendi vim obtinuimus, ut ipsam esse, et creaturam rationalem de facto praedestinari comprobaretur. Superest tamen ut id postrema lectionis parte agitemus, postquam errores ex opposito circumstantes conspexerimus. Duo extremi referuntur: unus Fatalistarum, et alter eorum qui Liberaliores nuncupari poterunt. Ad primam haeresim pertinuere antiquitus Valentiniani, Basilidiani, Manichaei, et huius generis alii; qui duplicem humani generis naturam asseverabant, et hominum alios natura factos ad salutem ac fidem et electos esse dicebant, ut ait Clemens Alexandrinus initio libri V. Stromateon: ceteros autem terrestres et crassos nominabant, qui cum mali facti sint, nequeant ulla bona facere; prout referunt Irenaeus (l. IV, c. 72) et Origenes (l. III. Periarch. c. 1.): atque idem est videre enarratum ab Ecclesia Lugdunensi in libro contra Iohannem Scotum; quae concludit, ab huiusmodi haereticis nihil omnino de gratia Dei dictum fuisse, sed solam naturam naturaliter vel bonam esse vel malam stultissime conatos defendere. — In eundem gregem praedestinationi divinae plus aequo tribuentium includendi sunt ii de quibus Prosper in Chronico inquit: « Praedestinatorum haeresis, quae ab Augustini libris male intellectis accepisse dicitur initium, his temporibus serpere exorsa »: quippe (Sigiberto in Chronico ad an. 415 agente): « De praedestinatione et divina gratia disputantes asserebant, quod nec pie viventibus prosit bonorum operum labor, si a Deo ad mortem praedestinati fuerint; nec impiis obsit, quod improbe vivant, si a Deo praedestinati fuerint ad vitam ». Nempe (ut legitur in Actis Conc. Arelatensis) aiebant « quod praescientia Dei hominem violenter compellat ad mortem, vel quod cum Dei pereant voluntate qui pereunt... Humanae obedientiae laborem divinae gratiae non esse iungendum..... Et post primi hominis lapsum ex toto arbitrium voluntatis extinctum ». Ex quo colligimus hanc haeresim alteri consociatam esse qua liberum arbitrium negetur; atque ideo in illam prolapsos Calvinum et quoscunque alios qui vim liberi arbitrii proprio sensu homini detraxerint: cuiusmodi fuerunt Iansenistae, et nunc Positivistae, qui hoc praecipuum habent ut undequaque negent ordinem supernaturalem et rationem ipsam pessumdent.

Alii ex diametro istis oppositi praedestinationem ita sustulerunt, ut negarent propositum illud et immobile decretum Dei, quo certum hominum numerum ac definitum ad salutem, et efficacem ac

perseverantem gratiam destinavit; alios autem perinde certo numero ad aeternam damnationem, id est supplicium ordinavit sic, ut ab uno statu non sit in alterum quisquam transiturus. Haec fuit Semipelagianorum sententia, antesignano Fausto Reiensi in libris duobus de libero arbitrio. Notatu dignum nobis est, Semipelagianos haud sustulisse omnino praedestinationem; sed in eo prolapsos, quia hanc praescientiae supponebant eo modo quem S. Prosper exponit (Ep. ad S. Aug. 8): « Propositum et praedestinationem Dei secundum praescientiam receperunt, ut ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliae fecerit, quia finem uniuscuiusque praeviderit, et sub ipso gratiae adiutorio, in qua futurus esset voluntate, et actione, praescierit ». In hac sententia videntur Semipelagiani ab Ecclesia reprehensi (etsi praescindatur ab eorumdem opinione circa salutarium actuum initia ex libero arbitrio), quia statuerint praedestinationem non ex libera absolutaque Dei voluntate, sed ex futurorum actuum salutarium praevisione consequentem. — Postremo hanc eandem praedestinationem, sive propositum certorum hominum ad salutem dirigendorum per efficacem gratiam, relictis aliis et reprobatis, negavit Ambr. Catharinus de hominum universo genere; qui (libro de Praed.) hanc nonnisi excellentium quorundam virorum gratuitam esse dicit; ceteros autem in communi providentia relictos, velut in suspenso manere, quamdiu in vita sunt, ita ut salus eorum a potestate liberi arbitrii pendeat; neque certus sit illorum numerus ac determinatus in providentia Dei pro eo tempore, quo adhuc sunt in via. Hic theologus ingenue S. Augustino se contrarium agnoscens, videtur distantia plura confundere. Verum namque est paucissimos ita praedestinatos a Deo ut sint confirmati in gratia, tamen absque ullo praeiudicio libertatis: et verum quoque, sub providentia omnes eos consistere qui praedestinati non sunt. Quid hoc autem ad stabiliendum praeter paucissimos, quoscumque alios perventuros ad gloriam, prout adhuc dum sunt in via non esse in Dei proposito definitos, aut non praedestinari, nisi prius ratione visis a Deo totius vitae casibus?

VII. Universaliter praedestinationem esse admittendam penes Deum et respectu singulorum omnium qui gratiam et gloriam suo tempore adipiscuntur, res est manifestissima, divinorum eloquiorum comprobatione ad credendum proposita. Pauca ex SS. Litteris refero: 1. electos tantummodo in gloriam esse divino munere adducendos, insigne documentum Christus Dominus exhibet, cum ait quod: « Multi sunt vocati, pauci vero electi » (Matth. XXII, 14);

quod in extremis iamiam perituri mundi calamitatibus: « Surgent pseudochristi et pseudoprophetae, et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur (si fieri potest) etiam electi »: et iam paulo supra edixerat: « Sed propter electos breviabuntur dies illi »: idcirco: « Mittet angelos suos cum tuba et voce magna, et congregabunt electos eius a quatuor ventis, a summis coelorum usque ad terminos eorum » (Matth. XXIV). Ex quo palam sit absque dubio salvandos, et tantummodo eos qui electi sunt: quae quidem electio aliud re non est quam aeterna Dei praedestinatio. — 2. Haec, inquam, est de qua loquens Apostolus, ait (Eph. I, 4): « Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti, et immaculati in conspectu eius in charitate; qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per I. Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suae ». Quo loco simul ponitur electio, propositum et praedestinatio; cuius obiectum efficiendum describitur, scil. ut essemus sancti et immaculati ea gratiae et charitatis forma, qua filii adoptivi constitueremur secundum exemplarem causam quae est I. Christum. Certum quoque desumitur, propositum et electionem et praedestinationem simul referri simpliciter ad gloriam, in qua tantum sistitur completa sanctitas procul a macula quacunque, et adoptio filiorum perfecta. — 3. Luculentior in idem est sententia (Rom. VIII, 30): « Quos praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, hos et glorificavit ». Eo contextu apparet hic sermonem esse de nobilissimis mundi partibus, quae suo bono malove non ordinantur in profectum aliorum; sed in bonum earundem mala quoque aliena et propria finaliter convertuntur. Idcirco praemiserat Apostolus quod: « Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt sancti »; nempe ex suo casu surgentes vel succrescunt quantitate charitatis, vel cum timore et tremore bonum facientes usque ad mortem perseverant. Probat ergo quinam ii sunt ex parte Dei; statimque adiicit id contingere praedestinatis, vocatis et sanctificatis. Nam praedestinatio et propositum Dei ab aeternitate suum exequitur bonum in tempore: et primum in quo incipit praedestinatio impleri, est vocatio hominis; una quidem exterior, quae fit ore praedicatoris, alia vero interior, quae nihil aliud est, quam quidam mentis instinctus quo cor hominis movetur a Deo ad assentiendum iis quae sunt fidei vel virtutis. Haec vocatio est efficax in praedestinatis, quia huiusmodi vocationi assentiunt: unde ponitur alter praedestinationis effectus, iustificatio; quae etsi

in aliquibus frustretur non perseverantibus usque ad finem, in praedestinatis tamen numquam frustratur. Quare tertium addit effectum, nempe magnificationem seu glorificationem; quia id quod primo secundum Dei praedestinationem intenditur, est in executione postremum. Ita hunc locum et praecedentem S. Thomas explicuit; antequam gliscente theologorum discordia, hae divinae sententiae torquerentur. — 4. Nec alia mente S. Augustinus Paulina verba expendit (De Praed. Sanct. 17) cum inquit: « Non ergo alios, sed quos praedestinavit, ipsos et vocavit: nec alios, sed quos ita vocavit, ipsos et iustificavit; nec alios, sed quos praedestinavit, vocavit, iustificavit, ipsos et glorificavit ». — 5. S. Prosper in hoc argumento fidelissimus Augustini discipulus, inquit (in Resp. ad Obiect. Gall.): « Praedestinationem a nemine Catholicorum negari ». Sed postremo accedat alter illi discipulus S. Fulgentius (De Fide ad Petrum, 36): « Firmissime tene, et nullatenus dubites, omnes, quos vasa misericordiae gratuita bonitate Deus facit, ante constitutionem mundi in adoptionem filiorum Dei praedestinatos a Deo, neque perire posse aliquem eorum, quos Deus praedestinavit; nec quemquam eorum, quos non praedestinavit ad vitam, ulla posse ratione salvari ».

Ceterum haec eadem conclusio universim spectata, omnium theologorum consensionem habet; quamvis pars magna velit praecitata testimonia referri directe ad gratiam iustificationis. Sed inferius de habitudine iustificationis et gloriae quantum ad Dei praedestinationem disputabimus. Interim sat videtur concludi summa oratione: impossibile namque est quidpiam circa creaturas, et multo magis circa creaturas rationales, et in his quantum ad ultimum finem assequendum contingere, quod non fuerit in aeterna Dei voluntate et sapientia dispositum. Haec ratio et voluntas transmittendi creaturam rationalem in vitam aeternam est praedestinatio diligentis et eligentis Dei, velut praeparatio beneficiorum gloriae et gratiae quibus liberantur (ut ait D. Augustinus) quicumque liberantur.

LECTIO II.

DE CAUSA PRAEDESTINATIONIS.

Argumentum. I. Stabilitur agitanda res, et praefertur generalis doctrina circa rationem praedestinationis inquirendam. — II. Recensentur omnes hypotheses quae ad rationem praedestinationis reddendam fuerint adductae. — III. Confutatur fictio Origenistica. — IV. Haeresis Pelagiana et Semipelagiana. — V. Improbatur hypothesis praevisi boni usus gratiae ut praedestinetur unus prae alio. — VI. Neque potest sustineri altera de usu gratiae ex parte liberi arbitrii, et quantum ad merendam praedestinationem de congruo. — VII. Refertur summa systematis Molinae, et discutitur. — VIII. In quonam videatur excedere a S. Thomae doctrinis systema Dominicianum. — IX. D. Thomae et S. Augustini sententia.

I. Superius notatum est, cum ageretur de praedestinationis conceptu, hanc includere voluntatem, eo ipso quod est pars providentiae. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens praeceptiva ordinationis aliquorum in finem. Non autem praecipitur aliquid ordinandum in finem, nisi praeexistente voluntate finis. Unde praedestinatio aliquorum in salutem aeternam, praesupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem. Hisce verbis (I. p. q. 23, aa. 4 et 5) S. Thomas summum veluti criterium adhibet, quo compertum habeamus quam longe sua mens distet ab iis theologis, qui tenent praedestinationem esse voluntatem mediorum prius ratione quam Deus velit aliquorum salutem electione et dilectione ; eodemque utendum erit criterio in hac solvenda quaestione quae tot implexa est difficultatibus, ut plerisque insolubilis videatur. Nos itaque D. Thomam, utpote veritatis catholicae rectissimum ducem, et D. Augustini interpretem fidissimum, sequemur; quique in hac re medius stetit, licet a diversis theologis in suas partes distrahatur. — Agitur nunc de inquirenda ratione praedestinationis, non secus ac si quaeratur ratio divinae voluntatis. Ubi notandum est cum S. Doctore (Q. D. VI, de Ver. a. 2) quod hoc distat inter causam et effectum, quod quidquid est causa causae, oportet esse causam effectus, sive rationem; non tamen quidquid est causa effectus, oportet quod sit causa causae de necessitate: sicut patet quod causa prima per causam secundam producit effectum suum, et sic causa secunda causat aliquo modo effectum causae primae; cuius tamen causae causa non est. In praedestinatione autem est duo considerare; scil. ipsam praedesti-

nationem aeternam, et effectum eius temporalem duplicem, qui est gratia et gloria: quorum alter habet causam meritoriam actum humanum, scil. gloria; sed gratiae causa non potest esse actus humanus per modum meriti, praetermittendo nunc utrum dispositio naturalis quaedam reperiatur sub communi et specialiori influxu providentiae et auxiliantis Dei, unde fiat praeparatio quaedam ad gratiae susceptionem. — Iamvero ex parte ipsius actus praedestinationis divinaeque voluntatis non est assignare causam, nam scientia de salute aliquorum non causatur a scientia operum; quia Deus non venit in cognitionem effectus per causam, sed per seipsum. Unde non potest dici quod Ipse scit hoc, quia scit causam huius; sed in quantum intuetur essentiam suam, quae est omnium similitudo, videt unumquodque in se, tam causam quam causatum. Similiter etiam voluntas sua cum sit libera, magis etiam quam alia quaecunque voluntas; non habet causam nisi finem voluntatis suae. Finis autem voluntatis suae est sua bonitas, quae est ipsemet: unde dicitur communiter quod Deus vult hoc propter bonitatem suam, non quia scit hoc, vel quia hoc factum est (ita S. Doctor, I. Sentent. D. 41, a. 3). Itaque nullus fuit ita insanae mentis, qui diceret extra Deum haberi merita vel debitum, ut causam divinae praedestinationis ex parte actus praedestinantis. Hoc autem sub quaestione vertitur: utrum ex parte effectus, praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere: utrum Deus praeordinaverit se daturum effectum praedestinationis alicui propter merita aliqua, vel ob aliquod debitum. Nam aliquid movet voluntatem dupliciter: uno modo ut debitum, alio ut meritum. Per modum debiti movet aliquid dupliciter, id est absolute, vel ex suppositione alterius. Absolute quidem ipse finis ultimus, qui est voluntatis obiectum: et hoc modo voluntatem movet, ut ab ipso divertere non possit. Sed ex suppositione alterius movet secundum debitum illud sine quo finis haberi non potest: illud autem sine quo finis haberi non potest, sed facit ad bene esse finis ipsius, non movet secundum debitum voluntatem, sed est libera inclinatio voluntatis in ipsum. Sed tamen ex quo voluntas est libere inclinata in ipsum, inclinatur in omnia sine quibus hoc haberi non potest, per modum debiti, ex praesuppositione tamen illius quod primo volitum ponebatur: sicut rex ex sua liberalitate facit aliquem militem; sed quia non potest esse miles nisi habeat equum, efficitur debitum et necessarium ex suppositione liberalitatis praedictae, ut ei det equum. Finis autem divinae voluntatis est ipsa eius bonitas, quae non dependet ab

aliquo alio; unde ad hoc quod habeatur a Deo, nullo alio indiget. Et ideo voluntas eius non inclinatur primo ad aliquid faciendum per modum debiti, sed liberaliter tantum, in quantum est bonitas eius in opere manifesta. Sed ex quo supponitur quod Deus aliquid facere velit, ex suppositione liberalitatis ipsius, per modum debiti cuiusdam sequitur quod faciat ea, sine quibus res ipsa volita esse non potest; sicut si facere vult hominem, quod det ei rationem. Ubicumque autem occurrit aliquid sine quo aliud a Deo volitum esse possit, hoc non procedit ab eo secundum rationem alicuius debiti, sed secundum meram liberalitatem. Perfectio autem gratiae et gloriae sunt huiusmodi bona, quod sine eis natura esse potest, excedunt enim naturalis virtutis limites. Unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit. In his autem quae ex liberalitate procedunt tantum, causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem, in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius. Unde causa praedestinationis nihil est aliud quam bonitas ipsius Dei (ita Q. D. eadem).

Verum theologis vulgata est distinctio praedestinationis *completae* ab *incompleta:* nam dicunt *completam*, quae complectitur totum opus supernaturale, gratiam et gloriam; *incompletam* vero sive partialem, quae sit solius gratiae vel tantum gloriae. Huic distinctioni altera coniiciatur; quia possumus considerare divinam praedestinationem in genere et indiscriminatim pro quibuscunque hominibus, ut participes fiant praeparatae sibi gratiae tantum, vel gratiae simul et gloriae. Atque haec secunda distinctio congruentior est quam praecedens; postquam superius determinatum accepimus praedestinationem gratiae solius largiendae iis qui non sunt praedestinati ad gloriam, esse dicendam *secundum quid,* et pertinere ad modum communis providentiae. Insuper praedestinatio simpliciter considerari potest, vel quoad omnes finaliter salvandos, ut puta infantes etiam; vel specialiter quoad singulos eos qui suis meritis per Dei gratiam actis gloriam sunt consecuturi. De hisce postremis quaestio praesens incumbit.

II. Expedit nunc ut recenseantur omnes hypotheses quae adinveniri potuerint pro afferenda ratione praedestinationis ad gloriam. Praetermissis illis haereticis, Gnosticis et Manichaeis, qui olim instituerant ex diversitate unius et alterius naturae effici ut quidam adeo sint boni et in felicitatem vocandi, quod mali esse nequeant, alii vero e contra; dicendum est ad tantam insaniam propinquissime labi Protestantes, qui cum Luthero et Calvino adstruunt ipsam

naturam humani generis esse tam intrinsece corruptam, ut boni quidpiam neque per divinum auxilium exequi possit: id tantum praedestinatis fieri ut imputatione meritorum Christi salventur absque ullis meritis; alios vero reprobari definiente voluntate divina, quin praevideantur illorum scelera, sed immo in ea compelli ut iuste damnentur, quoniam damnandi sunt.—Sed pleraeque hypotheses, quaedam haereticorum et quaedam catholicorum sunt. Nam pertinet ad praedestinationem naturalis aptitudo ad bonum morale faciendum, quod fiat etiam sine speciali auxilio Dei et sine gratia Christi; sunt quoque dispositiones quaedam actuum bonorum sub speciali influxu Dei agentis, quibus dicitur homo se praeparare ad gratiam; et est considerandus usus liberi arbitrii, non modo ut praevius et de congruo praeparans hominem ad habitualem gratiam, sed etiam in ipso usu gratiae et quocunque bono iustitiae opere exercendo; sunt item bona opera quae fiunt in statu gratiae et cum ea cooperatione Dei quae solet dici gratia actualis et efficax, quaeque opera possunt considerari ut praevisa a Deo antequam conferat gratiam; praeterea debet considerari opus meritorium ex collata iam gratia, secundum habitudinem causalitatis ad consequendam beatitudinem, praevisum a Deo. Hisce omnibus viis totidem oriri potuerunt hypotheses atque ortae sunt. Verum superest saltem connumeranda, immo omnibus praeferenda sententia princeps, qua ponitur respectu omnium praedestinatorum ad gloriam qui meritis suis eam sunt consequuturi, praedestinationem gloriae ex parte praedestinati non esse ex praevisis ullis meritis. Quae tamen potest in duplicem sensum ulteriori praecisione adduci: primum ut ponatur praedestinatio gloriae ante praevisa merita; ac si comprehendat gloriam tantummodo et absolute alicui tribuendam et secundum definitam mensuram, nullo habito respectu in eodem momento rationis ad merita ope gratiae futura, quibus gloria commensuretur. Secundo potest ac debet sententia eadem explicari hoc sensu, ut praedestinatio sit quidem omnino gratuita ad gloriam actu dilectionis et electionis divinae erga aliquem; simulque comprehendat infallibiliter naturalia et supernaturalia, liberum arbitrium et praeparationem gratiae auxiliantis, iustificantis et efficacis pro iis actibus quibus Deus a seipso praevideat et praedestinet illum eundem hominem vocandum, iustificandum et confirmandum in bono, tum denique glorificandum ex meritis. Prima opinio fuit Origenis et Pelagianorum, hisce adiiciuntur Semipelagiani secundum opinionem alteram de initio iustificationis ex libero arbitrio et praevisis me-

ritis influxu gratiae futuris ut ea detur; tertia habenda est positio Henrici Gandavensis et quorundam theologorum; quarta celebrior et probabilior habita est usque ad praesentem diem ab omnibus theologis Societatis Iesu (paucissimis exceptis cum Bellarmino et Suaresio) post Molinam, qui primus eam adstruxisse dicitur, post Vasquezium et Lessium, clarissimos in ea schola theologos; quintam existimo propriam Dominicianae familiae, patronis maximis Bannez et Billuart: demum sexta supremaque videtur mihi (ut modestius dicam) sententia propriissima S. Thomae et D. Augustini, undequaque catholica, quae minus difficile habet ut se expediat ab tot hinc inde congestis difficultatibus extremarum partium. De singulis pro rerum exigentia et ingenii nostri exigua virtute sermocinatio habeatur.

III. Mens seu imaginatio fuit Origenis, praeteritae ante hanc vitae animarum merita causam esse praedestinationis.— Haec autem mole ruit sua, cum falso nimis nitatur supposito. Quid enim absurdius propiusque ad fictas fabulas, quam ponere animas humanas ab initio creatas, et secundum diversitatem suorum operum, diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas? Meminerit lector quaenam sit hominis natura, et quaenam formalis habitudo animae ad suum corpus, et propter quid unaquaeque disposito corpori uniatur. Ceterum haec hypothesis haeresi Pelagianae primordia contulit: eamque excludit Apostolus dicens (IX, 11): « Cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus, sed ex vacante dictum est, quia maior serviet minori ». Qui locus considerandum offert, primum, contra Origenem, quod nondum nati erant, nempe adhuc non extiterant: tam falsum est secundum fidem, quod animae simul cum angelis fuerint creatae: unde dicitur (Iob. XXXVIII, 7): « Ubi eras, cum me laudarent astra matutina, et iubilarent omnes filii Dei? » Secundo ibidem ponitur, nihil boni malive Iacob et Esau egisse, ex quo unus eligeretur, et haberetur alter odio. Quare Manichaeorum etiam excluditur falsitas, qui diversitatem eorum quae hominibus accidunt, nativitati adscribunt seu naturae. Nec minus perrumpitur haeresis Pelagiana, quod secundum merita praecedentia detur gratia. Idcirco submittitur dilectionis huiusce ratio ea tantum: « Ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus; sed ex vocante dictum est ei, quia maior serviet minori ». Non recte quidam theologi (ut vim argumenti huius evitent) coarctant sensum ad temporalem sortem filiorum Isaac et gentium suarum. Nam Apostolus utitur eo loco

ad arguendum de electione et praedestinatione iustorum ex gentibus prae illis qui secundum carnem erant filii promissionis. Quinimmo principalis intentio huius litterae est ad praedestinationem gloriae iuxta D. Thomae commentaria: « Est autem in his verbis Apostoli considerandum, quod tria ponit in Deo pertinentia ad sanctos: videlicet electionem, per quam intelligitur praedestinatio et dilectio Dei; quae quidem realiter sunt idem in Deo, sed differunt ratione: nam ipsa Dei dilectio dicitur secundum quod vult bonum alicui absolute; electio autem dicitur secundum quod per bonum quod alicui vult, eum alteri praefert; praedestinatio autem est secundum quod hominem dirigit in id bonum quod ei vult, diligendo et eligendo; et ideo secundum rationem praedestinatio sequitur dilectionem; sicut et voluntas de fine, naturaliter praecedit directionem aliquorum in finem ». Notabit lector in hoc Angelici textu, quod tria ponuntur in Deo pertinentia ad sanctos; ne dubitet S. Doctorem loquutum fuisse de gratia et non magis de gloria: amplius notabit quodnam sit bonum quod Deus vult alicui absolute; num gratia num gloria: tertio quoque advertet illud universale effatum, quod nempe voluntas de fine naturaliter praecedit directionem aliquorum in finem; ex quo certior fiet num sinceris animis relinquatur haesitationi spatium, quod praedestinatio ad vitam aeternam postera ratione sequatur praeparationem gratiae sive mediorum operum. Igitur tum contra Origenem, cum contra sequiores hypotheses, Apostoli sententia per manum S. Doctoris assurgit. Ad cuius rei pleniorem lucem sint verba sequentia: « Voluntas Dei est causa omnis boni quod est in creatura; et ideo bonum per quod una creatura praefertur alteri per modum electionis, consequitur voluntatem Dei, quae est de bono illius, quae pertinet ad rationem dilectionis. Unde non propter aliquod bonum, quod in homine eligat, Deus eum diligit; sed potius eo quod ipsum diligit, praefert eum aliis, eligendo », et ordinando, ut praeparans gratiam et merita.

IV. Fuerunt Pelagiani qui dicerent, merita praeexistentia huius vitae rationem et causam esse effectus praedestinationis; in quantum libero arbitrio bonum ex nobis faciamus sub Dei creantis et providentis communi auxilio, vel in quantum bona ac salutaria opera faciendi initium sit ex nobis, consummatio autem per gratiam a Deo. Et sic alicui daretur praedestinationis effectus, id est beatitudo et gratia, et non alteri; quia unus initium dedit se praeparando et non alius. — Secundum hanc postremam haeresis Pe-

lagianae affirmationem Semipelagiani successere; qui timentes in eo in quo non erat timor, et perterriti doctrina D. Augustini circa gratuitam praedestinationem cum gratiae tum gloriae, praesumpserunt Deum praedestinare quosdam ob praevisa initia boni usus liberi arbitrii, quatenus propria virtute consensuri sunt gratiae et ea bene usuri, si vivant; reprobari vero quos e contra se habituros Deus praevideat, vel absolute quia tales futuri sunt; vel conditionaliter, si nempe vixissent aut si viverent: ut puta de parvulis. Seponimus disputationem de gratia, cuius necessitate ad quodcunque initium boni operis, et gratuita collatione supposita, exciditur tota opinio Pelagianorum et Semipelagianorum de praedestinationis causa. Unum cum S. Doctore opponimus (II. Cor. III, 5): « Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis ». Nullum autem anterius principium inveniri potest quam cogitatio. Unde non potest dici quod aliquod in nobis, vel opus vel initium existat ut ratio effectus praedestinationis. Pulchre commentatur Angelicus, quod Apostolus habuerit fiduciam accedendi ad Patrem per Christum; quia quidquid faceret, etiam ipsum principium operis Deo attribueret. Sed ex hoc ne videatur tollere libertatem arbitrii, dicit: *a nobis quasi ex nobis,* quasi dicat: possum quidem aliquid facere, quod est liberi arbitrii; sed hoc quod facio non est ex me, sed a Deo, qui hoc ipsum posse confert; ut sic et libertatem hominis defendat cum dicit, *a nobis,* id est a nostra parte; et divinam gratiam commendet, dum dicit, *quasi ex nobis,* scil. procedat, sed a Deo. Hoc etiam Philosophus vult, quod numquam homo per liberum arbitrium potest quoddam bonum facere sine adiutorio Dei. Et ratio sua est, quia in his quae facimus, quaerendum est illud propter quod facimus. Non est autem procedere in infinitum; sed est devenire ad aliquid primum, puta ad consilium. Sic ergo bonum facio; quia consilium mihi inest ad hoc, et hoc est a Deo. Unde dicit, quod consilium boni est ab aliquo quod est supra hominem, movens eum ad bene operandum: et hoc est Deus, qui et homines movet, et omnia quae agunt, ad actiones suas; sed aliter et aliter. Cum enim huiusmodi motus sit quoddam receptum in moto, oportet quod hoc fiat secundum modum suae naturae, id est rei motae. Ea ergo quorum natura est ut sint liberae voluntatis, dominium suarum actionum habentia, movet libere ad operationes suas; sicut creaturas rationales et intellectuales; alia autem non libere, sed secundum modum suae naturae. Licet autem non simus sufficientes cogitare aliquid a nobis, tamquam ex nobis; tamen ha-

bemus aliquam sufficientiam, qua scil. bonum possimus velle et credere incipiamus: et hoc a Deo est (I. Cor. XV, 7): « Quid habes quod non accepisti? ». — Haec ad verbum D. Thomae sunt, quae trado non solum quia radicitus haeresim convellunt, sive quoad gratiae et liberi arbitrii cooperationem, sive quoad invectam praedestinandi rationem ex parte nostra; sed etiam quia et doctrinam superius expositam confirmant usque adeo, et iam iam instituendis fundamenta sternunt. Efficiunt enim ut, si cui libeat S. Doctorem prosequi, statim a contrariis opinionibus recedat, ac multo evidentius a Molinae placitis. At de his plura inferius.

V. Subit ex reliquis ea quorundam opinio, ut merita sequentia praedestinationis effectum existimentur praedestinationis ratio; in quantum Deus gratiam det alicui et se ei daturum praeordinaverit, quia praescivit eum bene gratia usurum: velut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bene usurum. — Ista positio quippiam refert Pelagiana de haeresi, et quippiam praeludit quod sequiorum temporum alias ad hypotheses pertinuit. Revera primum obiicitur, in hac positione aliquid boni operis repeti a libero arbitrio, quod non sit a gratia, ut puta, acceptationem eius vel usum. Nam si agnoscatur tam usus quam exhibitae gratiae per consensum susceptio, ut a Deo primum agente; quî potest fieri ut Deus ex hisce praevisis ducatur quasi debito vel merito quodam ad praedestinandum aliquos prae ceteris? — Praeterea maximi facienda est haec D. Thomae affirmatio; quod nempe idem totumque est ex libero arbitrio et ex gratia: dum: « Isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et il quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque ». — Item, dato etiam (quin concedatur) posse discerni in opere gratiae et merito id quod est ex gratia et id quod est ex libero arbitrio; tamen oporteret admittere utrumque a Deo prodire; ideoque praeordinatum esse ad finem quem cuique praefixerit. Ergo adhuc esset concludendum, quod bonus usus gratiae in tantum praevideri a Deo possit, in quantum voluerit id futurum esse propter praedestinationem finis, et non e converso. Audiatur Caietanus: « De gratia gratum faciente verificatur, quod bonus usus liberi arbitrii aliquo modo est a nobis (ut secundis agentibus et a Deo ipso ut primo movente) quo non est a gratia; at minime de gratia praedestinationis, id est gratuita praedestinatione: cum haec distent plusquam coelum et terra; quoniam sub ista cadunt non solum actus charitatis, sed omnes eorum modi et gratuita auxilia ». Requidem vera omne ordinans

praedestinatum in vitam aeternam, sub praedestinatione concluditur. Atqui bonus usus liberi arbitrii prout est a nobis est unum de his quibus ordinamur in vitam aeternam. Ergo impossibile est praevisionem acceptationis vel boni usus gratiae esse causam sive rationem praedestinationis in beatitudinem pro quolibet praedestinato. Minor huius argumenti subsistit, quia ordinamur ut libere cooperando, bene gloriam consequamur. Ergo non solum ipse bonus usus liberi arbitrii; sed etiam modus quo est a nobis, cadit sub praedestinatione ad aeternam vitam, quamvis non cadat sub gratia gratum faciente. — Summa itaque redargutionis contra praefatam thesim et quamcunque huic affinem esto: ut aliquid aliud ex parte nostra sit ratio praedestinationis, hoc erit praeter effectum praedestinationis. Atqui non est distinctum quod prodit ex libero arbitrio et ex praedestinatione; sicut non est distinctum quod oritur ex causa secunda et causa prima. Ergo id quod est per liberum arbitrium est ex praedestinatione. Ita concludendum S. Doctor censet; qui dum loquitur de praedestinatione, semper intendit eam per se ut principaliter ad gloriam.

VI. Vix paulisper est immorandum circa quorumdam theologorum sententiam, qui scrutaverint quandam praedestinationis causam in libero arbitrio praeviso, in quantum prioritate saltem naturae primam gratiam iustificantem antecedit, vel de congruo ut dispositio meretur illam. Henricus Gandavensis (Quodl. IV, q. 19, et VIII, q. 5) inquit Deum omnibus paratum esse ut subveniat; et licet ex parte adulti nulla sit causa meriti, dari tamen causam congruitatis, non *propter quam*, sed *sine qua* non reciperet gratiam, quae alteri, quod simili causa careat, denegatur. Concludit ille, bonum usum liberi arbitrii causam esse vel potius conditionem ex parte adultorum: quatenus nempe ita est bonus usus liberi arbitrii a gratia, ut simul sit a libero arbitrio cooperante, quod, si velit, poterit non cooperari. Gabriel Biel fere idem tradit (1 Sent. D. 41) quantum ad praedestinationem gratiae; licet opinetur solam gloriam esse praedestinationis effectum proprie loquendo. Chrysostomus Iavellius (Tr. de Praed. c. 5.) distinguit in primis triplex genus auxilii, quo Deus cum libero arbitrio creato concurrit: scil. generale, speciale naturale et speciale supernaturale: primum ait non esse satis nisi ad malum patrandum; secundum vero necessarium in statu naturae lapsae ad quodcunque opus morale; tertium denique postulari ad actum vita aeterna condignum. Affirmat ergo bonum usum liberi arbitrii praevisum sub auxilio secundi gradus

esse causam seu rationem praedestinationis ex parte adulti. Thomas de Argentina (eadem Dist.) hoc idem ponit; cui adiicit, ut praevideatur bonus usus liberi arbitrii ad finem usque vitae mansurus. Quosdam alios omitto, quorum sententiam Dom. Soto (in IX, Rom.) contendit errorem esse Pelagianum. — Acrius quidem videtur Soti iudicium; at descripta opinatio falsitate laborat. Nam quis nesciat dispositionem huiusmodi saepe saepius contingere in minime praedestinatis? Verum quidem est, in electis ad gloriam, Dei auxilium vocantis et hominem disponentis ad gratiam, tum quoque usum liberi arbitrii in bono morali existimandum esse, velut ex praedestinatione prodeuntem in hoc et in illo: ideoque omnia haec simul conferunt ut praeparetur subiectum ad supremam gloriae perfectionem attingendam. Amplius enim, intimius et universalius concluduntur homines in manu Dei, quam lutum in manu figuli. Denique contra huius generis tentamina redeunt S. Doctoris monimenta nuper descripta.

VII. Se offert praecedentibus excelsior et maiori theologorum numero circumducta sententia Molinae, quam ipse ait D. Augustinum libenter fuisse approbaturum, si ei fuisset proposita: immo reputat undique Scripturis et Patribus consonam, cum graecis tum latinis, quaque optime praedestinationem cum libero arbitrio conciliari: « Quae demum si data explanataque semper fuisset, forte neque Pelagiana haeresis fuisset exorta; neque Lutherani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare; neque ex Augustini opinione tot fideles fuissent turbati, ad Pelagianosque defecissent » (Concordia: in Q. XXIII, D. 1, membro ultimo). Forte haec novit Deus per scientiam mediam! Verum non ita visum est Bellarmino, Suarezio plurimisque sapientibus. — Ille supponens quae iam ediderat circa Dei praescientiam de futuris contingentibus, scil. scientiam mediam et de concursu Dei ipsius ad liberas actiones creaturarum simultaneo, constituit praedestinationem directe et primum versari circa media omnibus hominibus communiter conferenda, cum hoc tamen quod Deus per scientiam mediam praevideat aliquos tantum auxilia gratiae per liberum arbitrium accepturos et merita acturos, ideoque eos tantum ut mansuros in finem, ex praevisis meritis praedestinaverit ad infallibiliter consequendam vitam aeternam in mercedis praemiique ratione. Duo in praedestinatione adulti ante oculos habenda esse ait. In primis adultus ipse, qui ex aeternitate est a Deo praedestinatus, ut cum donis, quae Deus ex aeterna praedestinatione statuit illi conferre, per suum ar-

bitrium cooperetur suam salutem, in vitamque aeternam perveniat. Secundo loco dona ipsa, quibus Deus aeterna sua praedestinatione statuit illum adiuvare et perducere in vitam aeternam, effectus sunt praedestinationis. Notandum est tertio, affirmatum pluries ab eodem theologo, pendere a nobis bonum usum liberi arbitrii nostri, quo vel ad gratiam disponimur, vel ea iam adepta exercemus opera incrementi illius et gloriae meritoria, in eaque perseveramus. Et quartum ab eo statutum refero, quod auxilium gratiae esse efficax, nihil aliud est quam permovere momento et invitatione sua arbitrium ad consensum seu cooperationem secum, tamquam a parte causae, quae secum producere debet talem effectum; quod est liberum arbitrium adhibere conditionem, sine qua tale auxilium non habebit rationem efficacis per comparationem ad talem effectum. Hinc concludit quod, licet adultus praedestinatus, certo et absque ulla Dei deceptione, vitam aeternam consequetur; certitudo tamen non est ex parte mediorum, effectusque praedestinationis, sed ex parte divinae praescientiae, qua Deus altitudine sui intellectus certo cognoscit praedestinatum taliter pro sua libertate cooperaturum per suum arbitrium, ut eisdem mediis in vitam aeternam re ipsa debeat pervenire. Insuper (concludit) praescientiae, qua Deus, ante actum voluntatis divinae ad conferendum media, praevidit hominem pro sua libertate perventurum in vitam aeternam ex hypothesi quod ex sua parte conferre illi vellet ea media, datur conditio et ratio ex parte usus seu cooperationis liberae talis praedestinati, sine qua ea scientia non praeextitisset in Deo, quod (ait) multi non attendunt (Concordia Q. 23, a. 4 et 5; Disp. I, m. 11). A recentioribus Societatis Iesu theologis et philosophis documenta Molinae alacriter propugnantur; ita ut Em. Franzelin eo usque conetur, quod probare intendat, non aliud docuisse SS. Augustinum et Thomam; imo apertissimas Scripturas omnesque Patres. Quid mihi videatur, incolumi reverentia debita tam illustribus viris, breviter expediam.

Dico primum, systema hoc in toto suo processu fundari supra hypothesim de scientia media. Atqui haec numquam probari adhuc potuit ex intrinseca ratione, neque admittendam esse suo loco ostendimus. Ergo etc.

Secundo, idem systema ut sustineat rationem praedestinationis ad gloriam, supponit modo suo explicari concursum Dei ad singulas actiones creaturarum, quem appellant simultaneum. Atqui id approbatione dignum non videtur, utpote derogans efficaciae Dei pro quocunque creaturarum motu. Ergo etc.

Tertio, aliud inconveniens idem systema complectitur, quantum ad gratiam efficacem, quam reponit differre a sufficienti, solummodo ex conditione liberi arbitrii, quod ex sese consentiat, quin (ut dicunt) praestet ullam efficaciam ipsi gratiae quae sibi offertur. Atqui id non modo repugnat manifestissimis auctoritatibus SS. Augustini et Thomae; sed etiam non sine permulta difficultate potest cum plerisque divinis oraculis conciliari. Ergo etc.

Quarto, isti theologi opinantur potissime, quod praedestinatio et electio principaliter sit ordinis mediorum, etiam in iis qui de facto sunt praedestinati ad aeternam salutem; ita ut velint obiectiva ratione distinguere praedestinationem *partialem* gratiae a praedestinatione qua infallibiliter (praevisis meritis) transmittuntur electi in vitam aeternam. Atqui haec discretio falsis nititur suppositis, nullum pro se solidum fundamentum habet, et in plerasque repugnantias impingit. Ergo etc. Repugnantiae huiusmodi sunt: una quidem circa modum quo explicant voluntatem antecedentem et consequentem adducendi homines in gloriam: altera, in eo quod nisi Deus meritorum debito constringatur ut det alicui adulto gloriam; iniuste eam assignaret uni et non alteri: tertia quoque scatet, quia sic praedestinatio gloriae pro adultis, per se et simpliciter non esset amplius gratuita: quarta, quia confunditur consecutio gloriae ex meritis debita cum ipsius gloriae praedestinatione: plures omitto.

Quinto, huiusce partis theologi toti sunt in cumulandis sententiis Scripturarum; et Lessius coadunat usque novem locos; in quibus demonstratur id tantum: quod scil. Deus non confert beatitudinem, nisi ut coronam vel mercedem pro meritis, et nulli daturus est nisi cum ea conditione ut permaneat, etc. Atqui iis quidem sententiis optime affirmatur gloriae consecutionem pendere a libero arbitrio et meritis, tamquam a causa secunda; nullo tamen firmiori vestigio probant praedestinationem gloriae supponere praevisionem huiusmodi. Sed e converso plura sunt et saltem manifestiora, quae obvio sensu denegant quamcunque rationem aliunde possibilem, qua praedestinatio gloriae exigatur.

Sexto, omnes Patres Ecclesiae, seu graeci, seu latini, qui ante Pelagianam haeresim commonitionibus suis hortari solebant ut quisquis vellet salutem aeternam consequi, bonis operibus vacaret, quia propter haec Deus vult dare unicuique salutem; verissimum docuere. Origenes, ait: « Quod eos, quos praescivit Deus tales futuros, ut Christo se in passionibus conformarent, ipsos etiam conformes ac similes imaginis eius praedestinavit et gloriae. Praecedit

ergo praescientia Dei per quam noscuntur, qui in se labores et virtutes habituri sint, et ita praedestinatio sequitur ». Nam vel oportet Origenem Pelagii praecursorem facere, vel intelligendus est eo sensu, quod praescientia Dei sumatur pro ipsa ratione qua Deus transmissurum se censuit hominem conformem Filio suo ad vitam; et praedestinatio, pro ipsa executione ordinis ad praeparatum finem. Et hanc fuisse Origenis mentem certiores reddimur, quia ibidem inquit, quod tam verum est eos salvari qui *propositum* (de quo loquitur Ap. Rom. VIII) habent salutis, quam ex proposito Dei ut salventur: « Hoc ergo pacto neque in praescientia Dei vel salutis vel perditionis nostrae causa consistit, neque glorificari de nostra penitus potestate sublatum est ». Nempe non est nostra salus certo futura per hoc quod Deus praesciverit, sed per hoc quod praesciverit et praeordinaverit gratuita electione ad vitam nos cooperaturos per gratiam Christi. Ideo (ne sibi contradicentem brevi oratione Origenem quis reputet) ibidem prosequitur: « Nunc vero electio eorum non ex operibus facta est, sed ex proposito Dei, ex vocantis arbitrio promissionis gratia in Filiis Dei impletur ». Ergo non expresse ibi tradit sententiam Molinae, ut vult Lessius. — Quid de Io. Chrysostomo dicam? Num favet huic de qua agitur sententiae? Pensa, lector, quae ab illo Principe graecorum Patrum in medium afferri solent. « Idcirco non dixit (Ap. ad Rom. IX) vasa praeclarorum facinorum, neque vasa fiduciae, sed vasa misericordiae, ut ostendat totum illud Deo esse tribuendum. (ho. I, in Ep. ad Eph. v. 5). Non enim nostris ex laboribus vel recte factis hoc suppetit, sed ex charitate; neque ex charitate solum, sed etiam ex virtute nostra. Nam si id a sola charitate penderet, salvari omnes oportet. Sin autem sola ex virtute nostra, supervacaneus fuisset adventus illius, et quaecunque ab eo sunt administrata. Verum neque sola ex charitate, neque sola ex virtute nostra illud accidit (ut nempe praedestinaverit nos in adoptionem filiorum)... Etenim virtute esse praeditos et fide atque ad Deum accedere fuit id quidem vocantis ipsius beneficium, sed nihilominus et nostri aliquid fuit ». Evidens plena luce hic est Chrysostomum loqui de praedestinatione ad gloriam gratuita non sine praedestinatione beneficiorum gratiae bonique usus liberi arbitrii: quod toto coelo differt a positione Molinistica. — Sed esto ex Latinis S. Ambrosius, qui (l. V. de Fide, c. 3) asseruit quidem a Deo servari iustitiam, ita ut deferre soleat meritis, quia personarum acceptor non est: « Non enim ante praedestinavit quam praesciret; sed quorum merita praescivit eorum praemia praedesti-

navit » : et (Comm. in Ep. ad Rom. VIII) dicitur : « Quos praescivit futuros sibi devotos, ipsos elegit ad promissa praemia capessenda... Unum elegit praescientia, alterum sprevit : et in illo quem elegit, propositum Dei manet ; quia *non aliud potest evenire, quam scivit et proposuit in illo ut salute dignus sit :* et in illo quem sprevit simili modo manet propositum de illo, *quia indignus erit :* hoc quasi praescius, non personarum acceptor ; nam neminem damnat antequam peccet, neminem coronat antequam vincat ». Quid clarius ? Tria potissimum hic affirmantur : postremum id est, quod in executione Deus coronat, qui vicerit per virtutem gratiae et liberi arbitrii sub cooperatione Dei ; et neminem damnat antequam ille ex seipso peccet : primum id erat, quod Deus sic praedestinat, ut simul gratiam et merita ordinet, tamquam conditionem gloriae assequendae ; quin debeat concludi ex praevisis meritis et praedestinatione gratiae praedestinatio gloriae consequatur. Medium in sententia Ambrosii statutum ediscitur, quod propositum Dei manet in illo quem elegit, quatenus Deus ita illum dilexerit voluntate consequenti, *ut salute dignus sit :* quae quidem sententia non consistit cum hypothesi Molinistica ; sed optime adprobat, Deum una eademque dilectione et electione praedestinare gloriam meritis consequendam infallibiliter. Idcirco S. Doctor cum sibi opposuisset quendam locum Ambrosii (Q. D. de Ver. VI, a. 2 ad 1.^{um}), quo videretur affirmari praescientia boni usus gratiae et meriti ; respondet quod debitus gratiae usus est quoddam ad quod divina providentia gratiam collatam ordinat ; ita ut perfecta cordis conversio non sit inclinans voluntatem ad dandam gratiam ; sed quod datam gratiam ad hoc ordinat ut aliquis, accepta gratia, perfecte convertatur ad Deum. Adiungit quoque (ad 2.^{um}) quod praedestinatio includit voluntatem consequentem, quae respicit aliquo modo id quod est ex parte nostra, non quidem sicut inclinans divinam voluntatem ad volendum, sed sicut id ad cuius productionem divina voluntas gratiam ordinat ; vel etiam sicut id quod ad gratiam quodammodo disponit sub divina operatione accipiendam, augendam, et perseveranter in finem continendam, ideoque gloriam meretur. Demum circa illam praescientiam de qua Patres loquuntur, lectori suppono responsionem ad 3^{um} ; quod nempe scientia est movens voluntatem ; sed non quaelibet scientia, sed scientia finis, qui est obiectum movens voluntatem : et ideo ex cognitione suae bonitatis procedit quod Deus suam bonitatem amet ; et ex hoc procedit quod in alios diffundere velit ; non autem propter hoc quod meritorum scientia sit causa

voluntatis, secundum quod in praedestinatione includitur. — Quae cum ita se habeant pro speciminis gratia, iam satis poterit quisque certior fieri, ex traditione Patrum nullo modo probari Molinae sententiam, mox ut catholico sensu et criterio theologico intelligantur.

Septimo, in praesenti materia nulla gravior potest afferri in medium auctoritas, quam D. Augustini; ita ut per hoc solum quod aliqua hypothesis illi repugnet, nisi invictissimis rationibus sustentetur, communi theologorum calculo demitti soleat. Itaque Molina primus dixerat, vel D. Augustinum esse temperandum et explicandum iuxta normam sui systematis, vel si id fieri nequeat, esse ab eo recedendum. At Vasquez, Lessius et recentiores fere omnes eiusdem scholae ingenii sui vires acuunt ut probent Principem illum sibi favere. Petavius exegit monumentum eruditionis suae, cum (l. IX) plurimis collatis D. Augustini sententiis et perpensis, probavit rem contra omnino cedere. Igitur esto argumentum. Ea hypothesis circa praedestinationem saltem theologice minus consensione digna aestimabitur, quae doctrinis D. Augustini repugnat. Atqui taliter se habet, quod praedestinatio gloriae sit ex praevisis meritis gratiae et liberi arbitrii, non vero prorsus gratuita. Ergo etc. — Totum argumenti pondus in minori est. Videtur autem pro brevitate dicendum: quod S. Augustinus non egerit principaliter de praesenti quaestione; sed tamen more sapientis, ut disiiceret haeresim, orsus est ab universali principio de praedestinatione ad gloriam omnino gratuita. Recogitet lector quod summa disputationis contra Pelagianos et Semipelagianos haec sit. Praedestinatio ad gloriam est omnino gratuita. Atqui non esset amplius gratuita, si illam mereremur ex propriis arbitrii viribus, aut si initium meriti aut meritum gratiae foret ex nobis. Ergo et praedestinatio gratiae est omnino gratuita, vel eadem praedestinatione gloriae comprehendi dicenda est. — 2. S. Augustinus saepe saepius loquutus est de praedestinatione et electione gratiae in communi: ex quo tamen nullo iure concluderetur, eundem tunc non posuisse quid sentiret de praedestinatione gratiae completae, scil. gloriae. Eo vel maxime quod plerumque inculcat, iustificatos at non perseveraturos, reputari quidem electos et praedestinatos secundum rationem formae qua sunt iusti, et in opinione nostra, minime vero esse praedestinatos in conspectu Dei. Ergo etiam dum sermocinatur de gratiae praedestinatione, qua liberantur quicunque liberantur (ut ait), annuit sensu quid reputet circa praedestinationem gloriae. — 3. Loca quae afferuntur ab adversariis, ostendunt a D. Augustino plerum-

que affirmatum quod Deus non dat gloriam adultis nisi post merita, et quod haec merita sunt ex gratuito dono gratiae iustificantis; iterum quod Deus non elegerit homines in gloriam, quin praeviderit seu praeordinaverit media illis conferenda, scil. gratiam et merita: verum quid hoc cum conclusione qua dicitur: ergo D. Augustinus non docuit gratuitam praedestinationem gloriae? Revera si frequenter asseruit et praedestinationem gratuitam, et quod nemo salvetur nisi ea conditione ut (pro tempore) secundum fidem et charitatem mereatur; conclusio haec una est, quod Deus praedestinando gloriam ordinet simul merita; non autem conclusio ea quam isti theologi adpetunt. — 4. Quinimo disputans ille contra haereticos, certe praedestinationem et electionem sumpsit respectu gratiae vel gloriae, ad quam haeretici dictitabant nos Deum elegisse ex meritis nostris. Atqui principaliter intendebant haeretici Deum praedestinare ad gloriam eos homines quos praesciat sanctos et immaculatos ex propriis viribus. Ergo D. Augustinus potissimum docuit praedestinationem gloriae esse gratuitam. Ubi amplius notandum est ab eodem S. Doctore Hipponensi aliquando fuisse consideratam duplicem electionem: unam in proposito Dei ab aeternitate, qua dicit eos tantum comprehendi qui sunt infallibiliter profecturi in aeternam vitam, et quam ait esse gratuitam; alteram vero electionem de mundo cum Deus vocans aliquem, id quod praedestinavit, adimplet. — 5. Sed ne prolixior disceptatio fiat, ex plurimis unum locum affero, quem Petavius illustrem vocat ac peremptorium, qui unus dirimendae controversiae sufficere potest, si quis minime studio partium occaecatus, sed aequus et quietus veritatis arbiter esse velit (de Deo l. IX, c. 6, n. 10). Is est in libro de Correptione et Gratia c. 7, ubi primum asserit tam illos, « qui Evangelium non audierunt, quam qui, eo audito, in melius commutati perseverantiam non acceperunt, non esse ab illa conspersione discretos, quam constat esse damnatam, euntes ex uno in condemnationem. Discernuntur autem non meritis suis, sed per gratiam mediatoris, hoc est in sanguine secundi Adam iustificati gratis. Itaque cum audimus: quis enim te discernit? quid autem habes, quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis? Ab illa perditionis massa, quae facta est per primum Adam, debemus intelligere, neminem posse discerni, nisi qui hoc donum habet, quisquis habet, quod gratiâ Salvatoris accepit... Haec enim omnia operatur in eis (ut in finem usque perseverent, et si quando exorbitent, correpti emendentur) qui vasa

misericordiae operatus est eos, qui et elegit eos in Filio suo ante constitutionem mundi per electionem gratiae... Quoniam secundum propositum vocati sunt, profecto electi sunt per electionem gratiae... Ad regnandum cum Christo ». — 6. Profecto secundum Augustinum eatenus est praedestinatio gloriae, quatenus in ea comprehenditur donum conferendum finalis perseverantiae. Atqui absurdum est dicere quod Deus praedestinaverit, vel ad gloriam ex praevisa perseverantia, vel ad perseverandum finaliter ex praevisis meritis gratiae. Ergo etc. — 7. Subit haec ratio, quod ille homo, ut a Verbo Patri coaeterno in unitatem personae assumptus, Filius Dei Unigenitus esset, gratuito praedestinatus est. Atqui « ita multi praedestinati sumus, ut membra eius essemus ». Ergo etc. — 8. Et hoc certissimum legitur in Epistolis ab Hilario ad S. Augustinum datis, quod Semipelagiani potissimum ei contradixerint circa praedestinationem gloriae, ita quod si illis responsum fuisset a Molina, quievissent; quia nempe ratio facillima in promptu erat, ideo quosdam praedestinari ad gloriam, quia Deus praevidit eos per gratiae auxilia merituros. Atqui vehementer S. Augustinus repetiit, unicam et inscrutabilem rationem esse Dei misericordiam in his qui ex perditionis massa discernuntur. Ergo etc. Quapropter inquit (de Dono Persev. c. 8): « Non itaque simus ingrati, quod secundum placitum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae tam multos liberat misericors Deus de tam debita perditione, ut, si inde neminem liberaret, non esset iniustus. Ex uno quippe omnes in condemnationem non iniustitiâ iudicati sunt filii irae, sed iustitiâ... Ex duobus autem piis cur huic donetur perseverantia usque in finem; illi autem non detur, inscrutabiliora sunt iudicia Dei. Illud tamen fidelibus debet esse certissimum, hunc esse ex praedestinatis; illum non esse... (c. 14). Praedestinatio est praeparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur, quicunque liberantur. Ceteri autem ubi, nisi in massa perditionis iusto divino iudicio relinquuntur? ». — Ex quibus omnibus constabit apertum, quod si D. Augustini non fuerit mens, ut affirmaret unquam praedestinationem gloriae absolutam et antecedentem quaecunque merita; nunquam profecto docuit praedestinationem gloriae rationem sortiri ex praevisis meritis.

Octavo, Lessius duodecim contexuit rationes, ut sententiam oppositam debellaret et fulciret suam: quarum prima est, quia sequi videtur reprobos non solum negative, sed etiam positive exclusos esse, antequam praevideantur peccaturi: de qua re sermocinabimur

infra. Secunda, tertia et quarta ratio desumitur ex eo quod opposita sententia divinis attributis et promissionibus vel comminationibus non congruit: quae tamen inconvenientia facile dissipabitur, quin sit opus inclinari ad scientiam mediam praevisi meriti. Quinta et sexta ratio versatur, quia videtur tolli sollicitudo bonorum operum et animarum zelus: cuiusmodi obiectiones peregerant Semipelagiani contra D. Augustinum; minime vero inferunt legitimam conclusionem praevisionis meritorum. Septima assumit medium, quod sententia adversa non videatur consona naturali rerum ordini ac gubernationi: quae tamen fortiori iure in ipsum argumentatorem retorquenda erit. Octava procedit ex eo quod auferatur mutua inter se dependentia in ratione meriti aut finis: quae tamen momenta nihili facienda sunt intelligenti quomodo Deus operetur in omnibus, et finem assequendum mediaque et actiones decernat. Nona ratio profert, quod ea sententia, quam impugnat, explicata populo, pareret scandalum et licentiam vitae; quae ratio in quintam et sextam redit, eademque responsione dissipatur: et ab eadem distat minimo undecima, qua fertur, secus e medio tolli necessitatem bonorum operum ac meritorum. Exaggerationes condisputantium sunt, qui medium relinquunt et per extrema grassantur. Decimam nihili faciendam existimo, quae construitur e sententia B. Augustini: haec enim si quippiam valet contra extremitatem aliorum, iuxta superius collata, nil prodest intentioni arguentis. Ultima ratio componitur adversa quibusdam theologis qui tentarent unam partem Molinae accipere, id est electionem ad gloriam non esse factam ante operum praevisionem; electionem vero ad totam seriem gratiarum, qua infallibiliter homines salventur, esse factam ante omnem operum praevisionem. Quam quidem bicipitem sententiam, apparenter mediam, sed re deformem, et nos abnuimus. Interim relegat quisque, nullam comparuisse rationem, qua solide praedestinatio ex praevisis meritis concluderetur.

Nono, in tantum visa est acceptanda Molinae sententia Vasquezio et recentioribus; in quantum velint ordinem intentionis in praedestinatione eundem esse ac in executione. Atqui in hoc nimia aequivocatio latet; immo retorquenda est argumentatio. Ergo etc. Nam aequivocatio latet in eo, quia isti non discernunt ordinem causalitatis ab ordine rerum in intentione. Quis enim dubitat Deum praedestinasse ut merita praecederent gloriam? Et sic: « Evidens est non alio ordine id opus gratiae subesse voluntati divinae ab aeterno, ac quando opus ipsum iam efficitur et incipit existere »

(Franzelin Th. LVII). Verum ordo causalitatis (agnitus ab omnibus philosophis et theologis non praeiudicio affectis) hic est, ut intentio finis praecedat saltem ratione intentionem mediorum in finem; quae media a sapienti ordinatore definiuntur secundum modum ordinandorum et finis. Quo sub respectu argumentum retorqueatur. Quia in ordine executionis Deus iustificat, adiuvat et usque ad perseverandum sua providentia circumit aliquos, in quantum vult illos in gloriam adducere usque ad perfectam conformitatem Filii sui. Atqui non potest esse intentione posterius id propter quod omnia alia executioni mandantur. Ergo etc.

Decimo, admirari soleo ratiocinatos fuisse theologos istos per hanc viam. Eo ordine praedestinatio se habet ex parte praedestinatorum, quo reprobatio in praescitis. Atqui reprobatio est ex praevisis peccatis et malo usu liberi arbitrii. Ergo et praedestinatio est ex praevisis meritis. — Atqui Caietanus, immo S. Thomas argumentum perruperat negando maiorem; ex eo quod sub praedestinatione cadunt omnia quae ad effectum, sive ad consecutionem ultimi finis qualitercumque conferunt; et omnia haec repetenda sunt tandem aliquando ex ordinatione Dei praedestinantis: at sub reprobatione aliquid invenitur quod non est a reprobante, scil. culpa. — Idcirco modus huic disquisitioni detur retorquendo argumentum. Scilicet eatenus positiva reprobatio est ex praevisis peccatis, in quantum haec non sunt a Deo reprobante. Atqui merita, gratiae acceptatio et quicumque bonus usus liberi arbitrii est a Deo, qui primo operatur prout vult bonitatem suam finaliter communicare. Ergo haec sententia quibus se vult sustentare rationibus, interciditur. — Summa huic rationum periodo afferatur verbis Bellarmini, cum ait: « Postremo, repugnat illa opinio rationi: nam media, ut media, non possunt appeti, nisi propter finem. Non igitur potuit Deus velle dare certis hominibus media infallibilia ad salutem, nisi prius dare vellet eisdem hominibus ipsam salutem ». (De Grat. et Lib. Arb. l. II, 15).

VIII. In alteram theologorum declinamur sententiam; quae divinis Scripturis et Ecclesiasticae traditioni, tum maxime summis christianae theologiae parentibus, Augustino et Thomae, undique conformatur. Pro hac militat sub eiusdem Angelici Praeceptoris vexillo concors Dominiciana familia. In qua tamen videntur quidam paululum praetergressi confinia solidioris doctrinae; etsi forsitan id unum intenderint contra positiones Molinae, ut gratiam Dei per se efficacem, et gratuitam praedestinationem propugnarent. Licebit

ergo exiguitati meae, ut quaedam lectoribus animadvertam, quae minus Praeceptori consona esse reor. Primum cum Bellarmino asseritur, influxum Dei sive naturalem sive supernaturalem, quantumvis intrinsecum et efficacem dicant, non esse physicam praemotionem seu praedeterminationem. Idcirco praedestinationem non adeo gratuitam affirmamus, ut Deus praescierit atque voluerit praedeterminare liberum arbitrium: quasi ponatur effectus divinae praedestinationis in praedestinatis ad instar cuiusdam formalitatis qua humana voluntas actuetur et determinetur in eos salutares actus, quibus praedefinitum sit ut homo quis propriam adipiscatur salutem.

Cum superius et pluries de hac re disceptaverim, sufficiat verbis Chrysostomi nostram confortare sententiam, dum ait (Hom. 42 ad Pop. Antioch.): « Oportet nos prius eligere bona, et ille sua tunc inducit: nostras non praevenit voluntates, ne nostram temeret libertatem ». Quo loco (explicat Bellarminus: De Grat. et Lib. Arb. l. IV, 14) S. Doctor non negat gratiam praevenientem vel Dei cooperationem, quam alibi saepe confitetur; sed negat praeventionem determinantem ad unum, ita ut non sit vere in potestate hominis facere vel omittere. Quo sub respectu et S. Hieronymus aliique docent, liberum homini ut servetur arbitrium, non ex praescientia Dei, quasi necessitate, vel facere quid vel non facere cogi. Nam id eatenus dicitur, in quantum singulae actiones nostrae nequeunt praedefiniri absolute et secundum quasdam praeintellectas formas quae vel immanenter vel transeunter dicantur imprimi in nostra voluntate. Praescivit autem actiones humanas et salutares Deus, in quantum praedestinaverit influere in nostra voluntate, adeo ut infallibiliter se sit in eas actiones determinatura. Unde et Bellarmino probabile visum est, Deum futuras actiones liberas non videre nisi in humana voluntate sub influxu suae cooperationis; id est videre in seipso prout comprehenditur humana voluntas, quam vult Deus ut se electione hac vel illa determinet. Id enim significat in primis Scriptura, cum dicit, Deum scrutari renes et corda, et investigare omnes semitas nostras. Nam si videret eas in sua voluntate praedeterminante omnia, non diceretur scrutari corda nostra et investigare semitas, sed intueri voluntatem suam. Deinde non esset mirabile, Deum omnia praenoscere, si omnia praedeterminaret. Itaque cum eodem Controversistarum Magistro concludimus, quod Deus, quia perfecte cognoscit omnes propensiones, et totum ingenium animi nostri, et rursum non ignorat omnia quae illi possunt occurrere in singulis deliberationibus,

et denique perspectum habet quid magis congruum et aptum sit ut moveat talem animum tali propensione et ingenio praeditum; si ipse ad agendum confluat; infallibiliter contuetur in seipso, quam ad partem sit animus inclinaturus sub tali et tali intentione ipsius cooperationis intrinsecae, vel naturalis vel supernaturalis. Atque totum hoc intelliges, lector, si revoces doctrinam anteactis Disputationibus conscriptam de scientia, voluntate et cooperatione Dei, maxime in creaturarum rationalium intellectibus et voluntatibus: Deumque esse causam primam totius entis omniumque differentiarum singularium, tum quae necessariae tum quae contingentes ac liberae, in omni eo quod positivum inveniatur, alta mente teneto.

Igitur, ut in propositum revertamur, praedestinatio ita est intelligenda secundum gratuitam omnino divinam voluntatem; ut sit ratio transmittendi creaturam rationalem in vitam aeternam per omnia ea quibus qualitercunque iuvetur; potissime quantum ad gratiam actualem et efficacem: quae non distinguitur ut forma quaedam transiens (quod dicunt praefati theologi) ab ipsa virtute gratiae habitualis, ab ipsa virtute naturali, gratia habituali praedita, immanenter vel transeunter; sed est illa eadem (ut cum S. Thoma dicit Bellarminus), quatenus illa Deus utitur ad actionem perficiendam.

Secundo, ni fallor theologi huius scholae ratiocinati videntur contra Molinistas ea methodo, ut quasi concesserint, in praedestinatis posse distingui praedestinationem solius gloriae absolutam; quin sit eodem rationis momento habenda ut ratio ordinis et meritorum in finem. Quod quidem videtur non consentiendum: quia absoluta voluntas finis est *antecedens,* qua Deus vult omnes salvos fieri, et secundum quam creditur pro omnibus mortem Christus subiisse. Igitur in praedestinatione simpliciter dicta comprehenditur voluntas vitae aeternae ut ratio omnium agendorum. Audiatur S. Thomas: « Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur: uno modo absolute ac secundum se: alio modo, sicut in rationem volendi ea quae sunt ad finem. Manifestum est ergo quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ipsa quae sunt ad finem... In executione operis ea quae sunt ad finem, habent se ut media, et finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, et non pertingit ad terminum; ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, et tamen non consequitur fi-

nem. Sed in volendo est e converso: nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quae sunt ad finem ». (I.ª II.ªe q. VIII, a. 3). Quapropter Angelicus numquam distinguit duplicem praedestinationem; sed tantummodo duos effectus, eo modo quo infra explicabitur, quantum ad praedestinatos.

Tertio, hucusque disputatum est inter theologos tertio ab hinc saeculo; quasi haberetur prae oculis disiunctiva propositio: scil. praedestinationem admitti oportere, vel *post* praevisa merita et *ex* iisdem, vel *ante* praevisa merita et absoluta definitione quoad singulos praedestinatos. Curnam haud intererit positio media, praedestinationem esse unico rationis obiectivo momento, gloriae *cum* meritis?

IX. Aiebam visos fuisse quosdam Thomistas parumper excedere ab sui Praeceptoris tramite: nam illustriores ac plurimi in eo totis viribus insudarunt, ut D. Thomae doctrinam contra quascumque impugnationes et falsas interpretationes defenderent, vix quandoque mutatis loquendi rationibus. Itaque libenter praemotionem et praedeterminationem demittunt, semel ac tenentur ab omnibus Deum naturaliter et supernaturaliter cooperari intrinseca motione voluntati nostrae; ita quod gratia efficax sive actualis secundum propriam rationem efficacioris motionis differat ab ea quae sufficiens tantummodo illabatur. Et quantum ad praedestinationem iure id tandem probari volunt, ut existimetur *gratuita;* ita quod in ordine intentionis et causalitatis voluntas tribuendi beatitudinem sit ratio et causa ut velit conferre gratiam et auxilia quaecunque. Atque ideo non importuna haec praedestinationis definitio videretur: *intentio vitae aeternae ut ratio mediorum in quocunque praedestinato infallibili eventu.*

Igitur pro afferenda S. Thomae doctrina, praenotare libet ex iis quae a principio huius lectionis proposueram: praedestinationis causam nihil esse aliud quam bonitatem ipsius Dei; ita ut Deum velle alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedat. Et cum extiterit controversia, dicentium omnia a Deo secundum simplicem voluntatem procedere, aut omnia secundum debitum; utraque illarum opinionum falsa reputatur: prima enim tollit necessarium ordinem qui est inter effectus divinos ad invicem; secunda autem ponit omnia procedere secundum necessitatem naturae. Media autem via est eligenda; ut ponatur, ea quae sunt a Deo primo volita, procedere ab ipso secundum simplicem voluntatem; ea vero quae ad hoc requiruntur, procedere secundum

debitum, ex suppositione tamen : quod debitum non ostendit Deum esse debitorem rebus, sed suae voluntati; ad cuius expletionem debetur id quod dicitur procedere secundum debitum ab ipso (Cfr. Q. D. de Ver. VI, 2).

Praeterea dicendum, quod ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest praedestinationis aliquorum et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus, propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum et quaedam infimum locum teneant in universo. Hucusque S. Doctor haec tria nos docet, quorum unum attinet finem intentum quocunque divinorum operum; aliud ponit modum quo multiformitas consequitur in rebus; et tertium infert eam diversitatem ut plura quibus principaliter mundus constat, ita se habeant quod unum sit altius et aliud inferius. — Hisce universalius statutis subsumitur, quod ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur. Possumus itaque considerare totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem, quo posito, consequitur Deum voluisse in hominibus, quantum ad aliquos quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae parcendo: et quantum ad aliquos, quos permittit primum ut in peccatum labantur ex se, et quos propter peccatum reprobat, voluit suam bonitatem repraesentare per modum iustitiae puniendo. Quod haec sit ratio quare Deus quosdam eligit ac transmittit in vitam aeternam, et quosdam reprobat; arguitur ex eo quod (Rom. IX, 22): » Volens Deus ostendere iram (id est vindictam iustitiae) et notam facere potentiam suam, sustinuit (id est permisit) in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam »: et (II ad Timoth. II, 20): « In magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia: et quaedam quidem in honorem, quaedam in contumeliam ». Per haec summa ratio praestatur secundum quam intelligimus communiter, a Deo quosdam praedestinari in gloriam, et quosdam sibi ipsis relinqui; ita ut dum sufficientia omniaque necessaria habeant quibus possent salvari, permittuntur tamen peccare ex eo quod non consulunt rectam rationem; et consequenter Deus

iisdem decernit punitionem, et sic intendit suam punitivam iustitiam. — Multa theologi adversae partis obiiciunt, et multis conantur verba S. Thomae in sensum alienum torquere, licet apertissime quid S. Doctor intenderit exhibeant.

At vero notandum est hic agi de manifestatione miserentis Dei et punientis, hoc tanto discrimine, ut omne ordinans in vitam aeternam sit effectus praedestinationis; non autem totum quod est in reprobatione, repeti debet ex virtute reprobantis. Nam in ea sunt, permissio peccati, ipsum peccatum, et aeterna punitio. Atque ideo ultimus effectus reprobationis, scil. punitio, habet causam ex parte reprobati, quae est culpa, cuius nullo modo Deus est auctor. Igitur divina bonitas est causa omnium eorum quae a reprobante et praedestinante proveniunt, quae cuncta bona esse oportet; licet in toto eo quod pertinet ad reprobationem, sit aliquid a Deo et propter divinam bonitatem, aliquid vero minime, quod est aversio ab illa. Quae cum ita maneant facile concluditur quod relucentia divinae bonitatis in iustitia punitiva, quantum ad ipsos effectus reprobationis, scil. permissionem peccatorum et poenas culpae praeparatas vel redditas, dicenda est ipsius reprobationis ratio et causa. Ubi liquido constat, Deum praedestinare alicui gratiam ut in gloriam adducat; non vero permittere peccata ut puniat: sed dicimus quod permittit et punit propter relucentiam iustitiae suae. Insuper et id certum colligitur, quod reprobatio quoad ultimum effectum punitionis, dato quod esset mala, si foret sine omni demerito, quoad primum tamen effectum qui est permissio demeriti, nihil adimit homini de iis quae sibi debentur, sed tantum negat amorem Dei gratuitum quo teneatur ne cadat. Ex qua consideratione dissipantur omnes theologorum instantiae, qui obiiciunt non videri congruum quod ita se gerat eligendo quosdam in gloriam quos per gratiam efficacem adiuvet cum dono perseverantiae; alios vero non eligat, sed quamquam iis det gratiam, tamen non praeparet absoluta voluntate sua gloriam et perseverandi auxilium. Denique nec omittam advertere in eo differre tantum, quod Deus intendit iustitiam punitivam ad quam ordinat permissionem peccati, et misericordiam erga praedestinatos quos adiuvat; quia Deus per se primo intendit misericordiam in praedestinando, at per se quidem sed non primo intendit iustitiam in puniendo. Id enim per se primo intenditur, quod bonum cum sit in se adaequat intentionem omnium quomodolibet conferentium respectu eiusdem principaliter intenti. Id autem dicitur per se non primo intentum, quod in se quidem

bonum est quod intenditur; sed ex aliquo nullo modo intento sumit occasionem: cuiusmodi fuit relucentia divinae bonitatis in passione Christi; quae certe fuit per se intenta a Deo infinitis rationibus, et tamen ex deterrima occidentium culpa occasionem sumpsit.

Maior difficultas urget circa gratuitam electionem ad gloriam in particulari, quare hos elegit Deus in gloriam, et illos reprobat: id tamen non habet rationem nisi divinam voluntatem; sicut pluries docet S. Augustinus (Cfr. loca sup. cit.), qui ait: « Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare ». — Quae conclusio non intendit aliud, nisi quod, stantibus praefatis causis reprobationis et praedestinationis in communi, nulla est causa quare eaedem causae cum suis effectibus applicentur potius ad hunc hominem quam ad illum, nisi divina voluntas. Propter quid enim hunc permittat cadere, illum vero teneat ne cadat, ex sola Dei ipsius voluntate dependet. Propter quid autem hunc puniat, non ex sola Dei voluntate, sed ex merito huius concluditur. Ergo sola Dei voluntas ut causa repetenda est quantum ad primum effectum reprobationis in hoc et non in illo; minime vero desumenda est ratio ex divina bonitate, aut ex inaequali dispositione, utpote quae nulla est ante primum effectum. Et admirari soleo tam saepe theologos quosdam referre, quidpiam iniquitatis vel duritiae suspicari contra Deum, si affirmetur, Deum aequalibus inaequalia praeparare per suam voluntatem: nam attendere debuerant hic agi de gratuitis et longissime a quacunque debiti ratione: iuxta illud (Matth. XX, 14): « Tolle quod tuum est et vade..... aut non licet mihi quod volo facere? an oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum? Sic erunt novissimi primi, et primi novissimi; multi enim sunt vocati, pauci vero electi ».

Pulcherrime S. Thomas id explicat duplici exemplo. Unum est ex rerum naturalium dispositione depromptum. Nam assignari potest in rebus naturalibus ratio secundum quam, cum prima materia tota sit in se uniformis, una pars tamen eius est sub forma mineralis et alia sub forma plantae, a Deo in principio condita; prout alibi determinatum est: hoc enim divina sapientia peregit ut diversitas specierum in rebus naturalibus constitueretur. Sic igitur universum genus humanum aequaliter se habuit quantum ad gratiae et beatitudinis perfectionem, tum si consideretur natura, tum maxime si prospiciatur conditio peccati originalis: quo sub respectu S. Augustinus consuevit gratiam Dei praedestinantis, et reprobantis

iustitiam contra haereticorum importunitates et praesumptiones intra christianae veritatis arcem strenue tueri. Quapropter ex toto genere humano quosdam praedestinari et quosdam relinqui ac reprobari, una et summa ratio est divina sapientia et voluntas pro manifestanda perfectius bonitate divina. — Aliud exemplum sumitur ex opere artis: quia nempe ex simplici voluntate artificis dependet, ut ille lapis in hac parte parietis, et ille in alia collocetur; quamquam ratio artis habeat, quod aliqui in hac et alii in illa parte consistant. Sic ergo ex omnibus construendum est mysticum aedificium, pro quo diversae partes, quaedam superius extollendae et quaedam inferius relinquendae exiguntur. At quoniam tota aptitudo istorum lapidum viventium ut elatiores disponantur, pendet a lubitu opificis Dei; praedestinatio aliquorum adeo existimatur gratuita, ut impossibile supersit quamcumque rationem debiti in hominibus reperiri, ex quo dicantur in gloriam praedestinati.

Denique omnia determinata huius lectionis complexu in summam conclusionem reducuntur, suprema (ut ita dicam) totius propositi finitione. Dicendum est ergo quod effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter: uno modo in particulari, et alio in communi. Quae distinctio non est intelligenda communitate et singularitate secundum praedicationem; sed secundum totalitatem et partitionem. At sensus praefatae distinctionis hic est, posse considerari vel totum praedestinationis effectum, sive in omnibus, sive in aliquo uno praedestinato; vel partem aliquam totius effectus praedestinationis: nam totus effectus est secundum omnia quomodolibet conferentia ad vitam aeternam assequendam, et ipsius vitae consecutionem, id est gratia et gloria cum omnibus adiunctis. — Qua habita distinctione, revocetur et altera universalior de ordine intentionis et executionis; non ita ut hic non praesit constituendus ipsa intentione; sed quantum ad causalitatis rationem. Nam (ut olim explicuimus in Q. 5, a. 4, Praelectionibus) propria causalitas finis intentione exercetur, causalitas vero efficientis et materialis causae in exequendo. Hanc distinctionem si theologi continuissent impensius, forsitan diuturnis dissensionibus aditum non praebuissent. Igitur nil vetat quin mente versetur, aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius (supposito semper quod utriusque sit una praedestinatio): posteriorem quidem in esse, secundum rationem causae finalis praeire ut causam eius quod prius est; priorem vero in esse, habere se ut causam posterioris secundum rationem causae meritoriae, utpote quae ad dispositionem subiecti

velut materiae reducitur. Secundum veritatem ergo affirmari poterit, quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis: quemadmodum dicere solemus quod medicus praeordinat se restituturum salutem ex artis usu et medicina: atque ita Deus praestituit se animas rationales creaturum ex dispositione materiae et ex humana generatione. Deinceps eadem firmitate verum est, quod praeordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Ex quo plena luce et plusquam meridiana offertur cuique intelligendum, non modo quaenam sit Praeceptoris mens et doctrina; sed etiam quam certissime concludatur, Deum gratuita voluntate determinare gloriam alicui tribuendam, simulque decernere quanam dispositione praeparetur et in gloriam transmittatur.

Semel ac libeat considerare praedestinationis effectum in communi; omnibus theologis consentientibus, impossibile est aliquam causam haberi ex parte nostra; quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, totum sub effectu praedestinationis, et ipsa quoque praeparatio ad gratiam comprehenditur. Nam omnia operatur Deus in praedestinatis, convertendo illos interiori vocatione, iustificando, et revocando ab aliquo casu, et praeservando ut perseverent, propterea quod praesupponitur omnium istorum princeps et una causa, quia scil. Deus vult ac ab aeternitate elegit ut beatificentur. Ergo praedestinationis hoc modo considerandae ex parte effectus ratio illa redit in medium nempe divina voluntas, ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

Desinant ergo theologi S. Thomam discerpere; et quandocunque ait posse quidem ex parte voliti assignari rationem, scil. gratiam; puta quod Petrum coronavit, quia legitime certavit, et hoc quia fuit firmatus in gratia (Eph. I, lect. I): videant toto coelo distare ab eo quod concludere intendunt. Perpendant quam contra suum propositum valeant quae tamquam sibi faventia recitant (Rom. VIII, lect. 6): ubi scil. pro absurdo S. Doctor existimat, *praedestinationem respicere tantum vitam aeternam, quae datur meritis; cum sub praedestinatione cadat omne beneficium salutare.* Cum itaque Molinae systema connitatur iu huiusmodi hypothesi (quod praedestinatio respiciat tantum vitam aeternam; quae datur meritis gratiae praevisis); sincero animo concludatur, eamdem hypothesim a S. Thoma praevisam, ac pro absurda reiectam. Numquam fateor mihi legenti occurrisse, quandonam Angelicus « consideret praedestinationem ad gloriam per se et in comparatione cum prae-

destinatione ad gratiam; ac toties affirmet praedestinari gloriam utpote mercedem et coronam consequenter ad merita praevisa: et quod mirabilius est, hanc doctrinam non modo proponat, sed etiam argumentis probet in commentario in Rom. VIII. ». — Saepenumero accepi, quod possit considerari unus et alter effectus unius eiusdemque praedestinationis; nuspiam vero praedestinationem duplicem velut duas rationes, quarum una dicatur ex altera. Et dato etiam id licere per quandam abstractionem; tamen adhuc supererit, quod praedestinatio ad gloriam considerata per se et in comparatione cum praedestinatione ad gratiam, antecedit ipsam in ordine causae finalis. Multo minus potui aliquando reperire illud: *consequenter ad merita praevisa*. Nam undique operum S. Doctoris contrarium docetur, et in hac re potius dicendum est, si de praedestinatis loquamur, Deum praevidere merita consequenter ex eo quod vult alicui dare gloriam.

Et in huius postremae affirmationis causam et ad praesentis lucubrationis finem, lectoribus consideranda subiicio quae ipse S. Doctor inseruit, cum de certitudine praedestinationis argumentaretur (Q. D. de Ver. VI, 3): « Ordo praedestinationis est certus non solum respectu universalis finis, sed etiam respectu particularis et determinati; quia ille qui est ordinatus per praedestinationem ad salutem, nunquam deficit a consecutione salutis... Difficile videtur concordare infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitrii. Non enim potest dici quod praedestinatio supra certitudinem providentiae nihil aliud addit nisi certitudinem praescientiae; ut si dicatur quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium: sed cum hoc de praedestinato scit, quod non deficiet a salute. Sic enim dicendo, non diceretur praedestinatum differre a non praedestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte praescientiae eventus: et in *praescientia esset causa praedestinationis; nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis: quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta Sanctorum* ».

LECTIO III.

DE CERTITUDINE PRAEDESTINATIONIS.

Argumentum. I. Certitudo praedestinationem comitatur, et in quantum est penes Deum cognitio quaedam et ordinis ratio; et in quantum complectitur definito numero praedestinatos. — II. Revocata certitudinis notione, asseritur praedestinationem in Deo certam esse praecipue in quantum est ordinatio creaturae rationalis ad propriam salutem infallibili eventu. — III. Certitudo praedestinationis cum libero arbitrio componitur. — IV. Numerus praedestinatorum certus est tum formali sensu tum quoque materiali, ut scitus et praefinitus a Deo. — V. Praedestinati secundum gratiam numero aliqualiter variabili secundum substitutionem quandam comprehenduntur sub ordine et scientia Dei. — VI. Certa nulli per se est sua praedestinatio. — VII. Quinam sit numerus praedestinatorum.

I. Postquam iecerimus fundamenta catholicae veritatis in hac summi pretii disputatione, ferimur ad ea exploranda, quae praedestinationis mysterium circumstant, et quorum determinatio ex dictis facile consequetur. Primo quidem se offert praedestinationis certitudo, quae pertinet ad ipsum Deum, ut ratione et voluntate sua praedestinantem; complectitur quoque praedestinatos quantum ad numerum: scilicet haec praedestinationis conditio theologice pensanda est quantum ad esse, et quantum ad numerum eorum qui eidem subiiciuntur infallibili eventu.

II. Notetur in primis, duplicem esse certitudinem; sc. cognitionis et ordinis. Cognitionis quidem certitudo est, quatenus cognitio non declinat in aliquo ab eo quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de re sicut est. Et quia certa existimatio habetur de re praecipue per causam rei; ideo tractum est nomen certitudinis, ut significet ordinem causae ad effectum: dicitur enim ordo causae ad effectum certus, quando causa infallibiliter effectum producit. Utroque sensu certam asserimus praedestinationem, quia et praesciens et ordinatrix est. Cum vero praescientia Dei non importet universaliter habitudinem causae respectu eorum quorum est; non consideratur in ea nisi certitudo cognitionis tantum. Sed praedestinatio, quia praescientiam includit, et habitudinem causae ad ea quorum est; addit directionem sive praeparationem quandam. Itaque potest considerari supra certitudinem cognitionis (de qua in praecedentibus disputatum est), certitudo ordinis, quae nunc propria methodo investiganda superest. — Sciendum est insuper, quod praedestinatio

est quaedam providentiae pars; ideoque, sicut secundum suam rationem super providentiam addit, sic etiam certitudo eius supra certitudinem providentiae. Ordo quidem providentiae dupliciter certus invenitur: uno modo in particulari, quando scil. res quae a divina providentia in finem aliquem ordinantur, absque defectu ad finem illum particularem deveniunt: sicut patet in motibus coelestibus, et in omnibus quae necessario aguntur in natura. Alio modo in universali, et non in particulari, providentia certum ordinem habet: sicut videmus in generabilibus et corruptibilibus, quorum virtutes quandoque deficiunt a propriis effectibus, ad quos sunt ordinatae velut ad proprios fines. Sed tamen ipse defectus divinitus ordinatur ad aliquem finem; ita ut nihil possit deficere a generali fine providentiae, quamvis deficiat quandoque ab aliquo particulari fine. Quapropter haec incertitudo providentiae, eventu finium particularium in materia contingenti, non est intelligenda, quasi providentiae divinae tales eventus non subiaceant, nec quod succedat oppositum praevisis: verum hoc sensu, quod multi ordines causarum contingentium ad aliqua futura comprehenduntur quidem sub divina providentia; quae tamen numquam erunt: ut patet de multis praeparationibus huiusmodi causarum, quibus dehinc non succedunt ea in quae tenderant. Id oritur ex amplitudine providentiae; quia nempe sub ipsa omnis ordo concluditur, sive cum eventu eius quod futurum est, sive minus. Ubi apparet nullum in particulari deficere ordinem a proprio eventu, qui sit praevisus a Deo ut futurus; at quidam contingentiae ordines providentiae subsunt, quorum eventus futuri non sunt, nec praevisi. Atqui sub praedestinatione nullus est ordo qui suum eventum non sit habiturus; quia utrumque definitum est. Quae cum ita sint, concluditur ordinem praedestinationis certum esse, non solum respectu universalis finis, sed etiam respectu particularis et determinati. Nam ille qui est ordinatus per praedestinationem ad salutem, numquam deficit a salutis consecutione; quamvis causa proxima, scil. liberum arbitrium, non producat effectum illum, nisi contingenter. Neque oportebit recurrere ad praevisionem meritorum, seu boni usus gratiae a libero arbitrio, pro hac tanta certitudine asserenda; quia sic principaliter deduci videretur ex ratione praescientiae: quod S. Doctor absurdum reputat, contrarium Scripturae et dictis Sanctorum. Unde praeter certitudinem praescientiae ipse ordo habet infallibilem certitudinem: nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter.

III. Difficile videtur concordari infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitrii. Verum lectoribus in promptu sit doctrina quam praeactis disputationibus exegimus de scientia futurorum contingentium, de voluntate ut prima eorundem causa, et de providentia, in quantum Deus est movens intrinsece intellectum et voluntatem in singulos actus. Ibi ergo probatis haec praecipua in rem conferemus. Dupliciter potest considerari compossibilitas ordinis respectu alicuius. Uno modo in quantum una causa singularis producit effectum suum ex ordine divinae providentiae; alio modo quando ex concursu causarum multarum contingentium et deficere possibilium, pervenitur ad unum effectum. Id fit quia Deus unamquamque ordinat ad consecutionem effectus, loco eius quae deficit, vel ne altera deficiat. Videmus enim ex. gr. quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia, et tamen per successionem unius ad alterum potest in eis secundum numerum salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante ut non omnia deficiant deficiente uno. Taliter consideretur certitudo praedestinationis, et harmonia liberi arbitrii cum ipsa. Hoc enim deficere potest a salute: tamen in eo quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat, vel si cadat, resurgat: qualia sunt exhortationes et suffragia orationum, et donum gratiae, et alia huiusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu causae proximae, scil. liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam: respectu autem causae primae, quae est praedestinatio, habet certitudinem. Ubi lector adspiciat S. Thomam (quem hucusque ad verbum retuli: de Ver. Q. 6, a. 3) dum reiicit hypothesim praescientiae meritorum, nullo modo in praedeterminationem quamcunque liberi arbitrii per gratiam efficacem Dei praedestinantis inclinari. Profecto manet certissimum in via S. Doctoris, quod sub Dei praedestinantis influxu liberum arbitrium se determinat electione propria et suae rationis practicae iudicio. Deus igitur in tantum certissime in salutem ordinat ac ducit; in quantum potens est agere in ipso libero arbitrio ut infallibiliter eligat seque determinet sub illis circumstantiis, quando ubi et quomodo vult Deus, sub cuius potestate omnia praesto sunt quae infallibiliter conspirent sua conditione in id quod ipse Deus vult. Igitur Deus in voluntate operatur non per modum necessitatis; quia voluntatem non cogit; sed movet eam non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit. Et ideo, quamvis divinae voluntati nihil resistat; tamen voluntas

et quaelibet alia res exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic in omnibus et ab omnibus impleretur: a quibusdam necessario, et a quibusdam contingenter; quamvis illud quod Deus vult, semper fiat. — Itaque dum oportet supponere, ad inducendum praedestinationis effectum, causam secundam; neque est praetereundum etiam, quod haec ordini praedestinationis subiaceat. Ergo divinae praedestinationis ordo, quamvis sit cum suppositione voluntatis humanae, nihilominus tamen absolutam habet certitudinem. — Siquidem praedestinatio comprehenderet tantummodo propositionem quamdam de futuro (ut puta quod iste salvabitur, si consentiat) non respiceret futurum, nisi ut futurum est: et hoc modo non posset habere certitudinem. Sed veritas praedestinationis et praescientiae, propter efficaciam divinae voluntatis quam includit, respicit futurum ut est praesens. Ideo certitudinem habet.

Ex quo sequitur nihil iure obiici contra idipsum, ex eo quod praedestinatus dicatur posse in peccato mori et non salvari. Nam potest quidpiam alicui contingere dupliciter. Uno modo prout consideretur potentia quae in ipso est; sicut dicimus lapidem posse moveri deorsum. Alio modo, si consideretur id quod ex parte alterius proveniat: velut lapidem posse moveri sursum, non per potentiam quae in ipso sit, sed per potentiam proiicientis. Cum ergo dicitur, praedestinatum hunc posse in peccato mori; si consideretur potentia ipsius, verum est; si autem loquamur de praedestinato secundum ordinem quem habet ad aliud, scil. ad Deum praedestinantem; sic ordo ille non compatitur secum istum eventum, quamvis compatiatur secum istam potentiam. Igitur distinctione hac opus est; ut nempe subiectum cum forma consideratum certitudine constet, prouti vero sumitur absque illa forma, contingens manet. — Atque hic etiam attendatur, praedestinationem dici velut formam quandam, quae tamen non est existens in praedestinato, sed in praedestinante; a qua subiectum denominatur sicut scitum a scientia, quae est in sciente. Idcirco quantumcunque immobiliter sit sub ordine scientiae et voluntatis divinae; potest nihilominus aliquid ei tribui considerando suam naturam, etiamsi repugnet ordini praedestinationis. — Praeterea mirum simulque verissimum est, quod praedestinatio secundum se est certissima, utpote infallibiliter consecutura effectum in praedestinato; dum effectus undique contingens est per habitudinem ad causam secundam, qua mediante Deus electionem suam exequitur. Ubi notanda est diversitas inter

praedestinationem ex una et creationem, missionem, et huiusmodi ex altera parte, quae important productionem alicuius temporalis effectus; et propter hoc oportet esse temporalia, quamvis in se aliquid aeternum claudant. Sed praedestinatio non importat productionem alicuius effectus temporalis, secundum suum nomen, sed tantummodo ordinem ad aliquid temporale quod est in actu contingens. Atqui ad aliquid temporale et contingens potest aliquid ordinari ab aeterno et immutabiliter. Ergo optime convenit praedestinationem esse certissimam de eo quod contingens futurum est.

Denique et sub altero respectu affirmanda est haec certitudo. Nam absolute loquendo, Deus potest unumquemque praedestinare vel non praedestinare, aut praedestinasse vel non: quia actus iste, cum mensuretur aeternitate, numquam cedit in praeteritum, sicut numquam est ad futurum; unde semper consideratur ut egrediens a voluntate per modum libertatis. Tamen ex suppositione hoc efficitur impossibile: non enim potest non praedestinare, supposito quod praedestinaverit, vel e converso, quia mutabilis esse non potest. Igitur praedestinatio cum divina libertate congruit etiam, ita ut sit certissima.

IV. Certitudo praedestinationis hucusque comprobata importat non modo infallibilem ordinem praedestinatorum ad salutem singulis tribuendam sub conditione cooperantis liberi arbitrii, et diversarum circumstantiarum coëuntium; sed etiam eventuum. Ex quo sequitur immediate ut numerus praedestinatorum sit certus, adeo ut nec augeri possit nec minui, ait D. Augustinus (de Corrept. et Gr. 13). Et ipse inquit (Enchir. 29): « Suprema Ierusalem mater nostra, civitas Dei, nec civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiori etiam copia fortasse regnabit ». Unde et Ecclesia orat in quadam Collecta Deum: « Cui cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus ». Immo huc intendit Dominus cum ait: « Ego cognosco oves meas... Ego vitam aeternam do eis... Non rapiat eas quisquam de manu mea » (Ioh. X). — Itaque dicendum est Deo esse certissimum hunc numerum; et non modo prout accipitur formaliter ut numerus numerans; sed etiam prout est numerus numeratus, sive materialiter. Scilicet scientiae divinaeque praedestinationi non solum certissime praesens est quod centum vel mille salventur; sed etiam quod hi vel illi et non alii comprehendantur, quasi definitis unitatibus in concreto, et numero definito, cui nihil addi vel subtrahi possit, et sub quo nulla possibilis est substitutio. Nam secus certitudo ordinis praedestinationi tributa sustolleretur; utpote fieri posset quod sit Petrus prae-

destinatus, et tamen non salvetur: ex quo praedestinationi infallibilitas effectuum deesset. — Insuper numerus idem certitudine fruitur non solum ut cognitus, id est ratione cognitionis, sicut Deo certus est etiam numerus guttarum pluviae et arenae maris; sed etiam ratione electionis et diffinitionis cuiusdam.

Id explicat S. Doctor sequenti processu. Omne agens intendit facere aliquid finitum. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus, quae per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quae non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud: quia haec in tanto numero accipit, in quantum sunt necessaria propter aliud. Sicut aedificator, in gratiam exempli, excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti: non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo respectu totius universitatis, quae est eius effectus immediatus et principaliter intentus. Praeordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quae scil. habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem, ut puta quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundario, in quantum per ea salvatur bonum speciei. Unde, licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus animantium vel plantarum etc., est per se praeordinatus a Deo: qui secundum providentiam gignit quot sufficiunt ad specierum conservationem. Atqui inter omnes creaturas principalius ordinantur ab bonum universi creaturae rationales, et potissime quae beatitudinem consequuntur; quia sunt incorruptibiles et immediatius ultimum finem attingunt. Ergo certus est Deo numerus praedestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis praefinitionis (I, q. 23, a. 7).

Haec praedestinatorum numeri definitio commendari debet quoque prae numero reproborum. Nam, primo, Deus praeordinat singulos ad salutem merendam, minime vero ad peccandum. Secundo reprobi videntur esse (ex praeviso peccato) praeordinati a Deo in bonum electorum, iuxta illud Apostoli: « Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum ».

V. Si vero accipiamus praedestinationem secundum quid, scil. solius respectu gratiae; tunc dicendum est primo, quod numerus iste et augetur et diminuitur: quamvis scientia Dei et voluntas, quae istum quoque numerum praedefinivit, numquam fallatur. Definivit enim quod uno tempore sint plures, alio pauciores. — Secundo, definivit per modum sententiae aliquem certum numerum secundum rationes inferiores convenientem, quae definitio mutari potest: sed praedefinivit alium numerum per modum consilii secundum rationes superiores sapientiae et voluntatis suae, et haec definitio invariabilis est: dicit enim S. Gregorius (XX Mor. 23): « Mutat sententiam sed non consilium ». — Tertio, iuxta praefatam doctrinam optime intelliguntur quaedam in Scripturis dicta, quibus prima specie variabilitas numeri praedestinatorum importari videretur: ut puta cum dicitur: « Qui stat videat ne cadat » (I Cor. X, 12): « Tene quod habes, ne alter accipiat coronam tuam » (Apoc. III, 11). Quod quidem si intelligatur de corona finalis praedestinationis; nullus coronam suam amittit. Sin de merito gratiae sumatur, prout quod meremur aliqualiter nostrum est; sic aliquis potest suam coronam amittere per mortale sequens peccatum. Alius autem amissam coronam illam recipit, in quantum loco alterius subrogatur; quia non permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud Iob (XXXIV, 24): « Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis ». Sic enim in locum Angelorum cadentium substituti sunt homines, et in locum Iudaeorum gentiles. Addit S. Thomas quod alius dicatur coronam labentis alterius recipere, dum opera ipsius in charitate facta, quae sibi et aliis proderant, secundum quod spiritus charitatis facit communia merita sanctorum, ipso peccante, sibi prodesse desinunt ad meritum vitae aeternae; eorum tamen fructus in illis manet qui in gratia perseverant: non autem ita quod eadem numero gratia quae est in uno, ipso peccante, in altero fiat. Deinde etsi intelligatur de corona futurae gloriae, sic erit sententia illa explicanda: quia scil. sancti in patria existentes gaudent de omnibus meritis sanctorum qui in mundo sunt. Unde aliquo peccante, cuius multa merita praecesserunt, gaudium illorum meritorum in aeternum manebit pro beatis, quod ipse peccando amisit; non ita ut gloria quae praedestinata est uni, alteri detur. Denique comminatorio quasi stylo dicitur « ne alius accipiat coronam tuam », non ad excludendam praedestinationis certitudinem, sed ad ostendendam arbitrii libertatem.

VI. Longissime tamen a vero abiret qui ex praemissa conclu

sione opinaretur, unumquemque praedestinatum certiorem esse de sua praedestinatione. Id enim contradicitur auctoritate Scripturarum universaeque traditionis. Quinimo absurdissima haec positio videbitur mox ac revocari libeat quam saepissime cuncti admoneamur operari cum timore et tremore salutem nostram; ita ut vel ipse Apostolus se timere profiteretur, dum ait: « Ne cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar » (I. Cor. IX, 27). — Audiatur de hac re S. Augustinus (l. IV, de Civ. Dei, 12) de iustis loquens: « Licet de suae perseverantiae praemio certi sint, de ipsa tamen perseverantia sua reperiuntur incerti... (de Corrept. et Grat. 13): Quis ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero praedestinatorum se esse praesumat? ». Neque aliud docet S. Gregorius M., pulchre describens, nonnullos bona nec incipere, nonnullos vero in bonis, quae incoeperunt, minime persistere. Alter pene totam vitam ducere in pravitate conspicitur, sed iuxta finem vitae a pravitate sua per districtae poenitentiae lamenta revocatur: alter electam vitam ducere, et tamen hunc contingit ad erroris nequitiam iuxta finem declinare... Tanto ergo sibi unusquisque sollicite metuat, quanto ignorat quod restat ». Invehitur quoque D. Bernardus (Serm. I in Septu.): « Quis potest dicere: ego de electis sum, ego de praedestinatis ad vitam, ego de numero filiorum? Quis hoc inquam potest dicere, reclamante nimirum Scriptura: nescit homo, si erit dignus amore an odio? Certitudinem utique non habemus, sed spei fiducia consolatur nos, ne dubitationis huius anxietate poenitus cruciemur ». — Sed horum testium sensa definiit Tridentinum contra pervicacem haereticorum, Calvini, Buceri, Petri Martyris et Kemnitii audaciam. « Nemo quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae Praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero praedestinatorum... Si quis dixerit, hominem renatum et iustificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero praedestinatorum, anathema sit » (Sess. VI, c. 12, et Can. 15).

Ratio plusquam probabiliter idipsum evincit. Nam praedestinationis donum ex gratuita Dei voluntate pendet. Atqui consilium divinae voluntatis sciri nequit, nisi ex Dei ipsius revelatione. Ergo cum haec absit, communiter loquendo, nemo quoque praedestinatorum per se certus esse poterit quid sibi futurum succedat. — Eo vel magis, quia, ut nunc supponitur, nemo aut se finaliter perseveraturum, aut se iustitiâ decoratum vivere certo nosse potest. —

Ad absurdum res facile diducitur, ex eo quod secus et praedestinati in praesumptionem atque inertiam, et non praedestinati in praecocem desperationem prolaberentur. Ceterum ex antecedentibus et ex consequenter dicendis undique salutaris et verissima haec incertitudo comprobatur.

Quapropter pleraque Sanctorum effata quibus innui certitudo videatur; ex contextu et harmonia catholicae veritatis non aliter intelligenda erunt, quam, vel de certitudine conditionata per consequentiam, vel de absoluta in genere; vel frequentius de spe illa quae inconcussa meritis Christi et virtuti gratiae submittitur: ut puta cum ait Paulus: « Certus sum quia neque mors, neque vita... neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei » (Rom. VIII, 38): cuiusmodi quoque intelligitur dum ille et Iohannes in suis epistolis dicunt de hisce scire. — Denique et D. Augustinus et Tridentinum assentiuntur, certitudinem hanc posse specialiori quadam revelatione contingere. Hanc sortem habuisse conversum latronem, ex ore Christi comperuimus; et cum lapidaretur Stephanus; Petrus et Paulus, ut innuisse scriptis dicuntur; forsitan omnes Apostoli post descensum Spiritus Sancti, ut in gentes alacriores irent. Maxime id omnes theologi sentiunt cunctique fideles de B. Virgine. Postremo et opinari libet plurimis etiam electis prope de hac vita excessum, huius certitudinis ineffabile solatium a Deo tribui.

VII. Unum supererat curioso parumper lectorum ingenio proponendum: quantus nempe sit numerus praedestinatorum in comparatione ad reproborum multitudinem. Fatebor enim adeo graves ac formidatas cuique credenti in Scripturis legi sententias; quae in sensu satis litterali proferunt quod « multi sunt vocati pauci vero electi ».— Insuper memoria dignum est damnatam fuisse (22 Maii 1772) decreto Congregat. Indicis hanc propositionem: « Verosimile est, electos homines respectu hominum reproborum longe numerosiores esse ». — Utinam suasibilior mihi et lectoribus foret (prouti visa est penes Hurter) opinio illius theologi, Genèr, qui ait: « In collectione omnium christifidelium adultorum in Catholicae Ecclesiae sinu degentium, multo minor est reproborum numerus, quam praedestinatorum: quinimmo in collectione omnium hominum, praedestinatorum numerus est multo maior, et consequenter reproborum numerus est multo minor, quam quod opinio communis existimet; ac forte ut minimum, aequales sunt. »

Fundatissima omnium amplectenda est haec doctrina S. Thomae (q. 23, ad 3^{um}), qua dicitur: primum, quod bonum propor-

tionatum communi statui naturae accidit ut in pluribus, et ab eo deficit ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturae, invenitur ut in paucioribus, et deficit ab hoc bono ut in pluribus. Id congruo explicatur indicio: nam patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitae suae, pauciores autem, qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur: sed paucissimi sunt respectu aliorum, qui attingunt ad profundam scientiam intelligibilium. Atqui beatitudo aeterna in visione Dei consistens, excedit communem statum naturae, et praecipue secundum quod gratia destituitur per corruptionem originalis peccati. Ergo oportet pauciores esse qui salvantur. — Secundo, optima consideratio habebitur, in hoc etiam apparere quam maxime Dei misericordiam, qui aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturae. — Tres quidem opiniones vetustiorum referuntur, quisnam sit omnium praedestinatorum numerus. Nam alii dixere, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt; alii, quot Angeli remanserunt; quidam vero, quot Angeli ceciderunt, et insuper quot fuerunt Angeli creati. Verum in materia valde dubia, et per certitudinem nobis occulta, positiones huiusmodi levioribus rationum principiis sustentantur. Ceterum auctores earumdem, illustres ac etiam sancti fuisse videntur; secundam namque opinionem D. Gregorius asseruit. — Denique melior omnibus est conclusio totius huiusce lectionis, ut cum Ecclesia dicatur, quod soli Deo cognitus est numerus electorum in *superna felicitate locandus.*

LECTIO IV.

HARMONIA CAUSAE PRIMAE ET SECUNDARUM AD EFFECTUM PRAEDESTINATIONIS EXEQUENDUM.

Argumentum. I. Praestituto eo de quo sit agendum, ex replicata doctrina circa Providentiam, concluditur, omnia cooperari vel per se vel per accidens in praedestinationis effectum exequendum. — II. Naturalia quaeque subduntur gratuitae voluntati divinae; cum gratiae seu praedestinationis ordo perficiat totum bonum ex Providentia in creaturis rationalibus statutum. — III. Misericordia et Iustitia Dei in opere praedestinationis pro diversa ratione causarum secundarum sub prima, ad implendam effectu praedestinationem contendunt. — IV. Deum velle omnes homines salvos fieri et non velle, quomodo intelligi debeat, habita ratione causae primae et secundarum. — V. Christus Dominus est universalis causa quam Deus ordinavit propter effectum praedestinationis exequendum. — VI. Sanctorum preces et bona opera totidem causae vel adminicula propria sunt, quibus iuvari dicatur in suo effectu praedestinatio.

I. Etsi plura, nec levia, fuerint superius animadversa quae ad praesens argumentum pertinent; nihilominus instituendae lectorum intelligentiae opportunum duco, ut longiori paulisper sermocinatione peragam. Ex quo id maximum utilitatis proveniet, haud existimari amplius ullam interesse discrepantiam inter unam et alteram ecclesiasticae traditionis aciem: videlicet unam eamdemque doctrinam animis antiquiorum et Augustino sequiorum inhaesisse; prouti ipsemet pluries contra mordaces haereticos protestari non dubitavit. Nam quod alii et praesertim Graeci, ante Pelagianae tempestatis ortum sub respectu causarum secundarum antiquius consideraverant, et pro commonendis populis in gratia Christi credentibus, exhibuerant; Augustinus et quique illum secuti revocare congressi sunt ad primam causam. Sic igitur in proposito nostro affirmanda est praedestinationis prima causa, scil. Deus per suam sapientiam et voluntatem; ut non detrahatur secundis causis quas Ipse vult esse, movet secundum quod singulis congruit, ordinat in proprios fines et coagere facit in finem communem sive altiorem a seipso intentum, quibusque singulis et omnibus utitur prout vult.

Verum quoniam de gravissima re agitur, iuvet altius considerationem accire, quia praedestinatio providentiae est pars. Itaque omnia providentiae subiacent, quae dispositionem supponit, et per eam determinat in rebus ordinem pro diversarum naturarum gradu continendum. Et cum providentiae non sit destruere ordinem re-

rum, expletur effectus providentiae in rebus secundum convenientiam rei prout nata est persequi finem: ideo quasdam res sic instituit, ut secundum suam conditionem consequantur finem per principium quod est natura; in aliquibus super hoc principium addit aliud, quod est voluntas. In his quae consequuntur finem per principium quod est natura, invenitur pars quaedam deficiendi nescia, alia vero quae impediri potest et deficere, sicut natura generabilium et corruptibilium: et quamvis ista natura sit inferior in bonitate, tamen etiam bona est, et melius est quod utraque sit simul, quam quod altera tantum. Si autem Deus contulisset huic naturae quod numquam deficeret, iam non esset haec natura sed alia; et sic non esset utraque natura: in quo universi perfectioni derogaretur. Unde hanc naturam condidit praesciens defectum contingentem, qui est malum naturae, quin intenderet. Sed ita providit ut, si malum contingeret ex defectu alicuius naturae, ordinaretur in bonum: sicut videmus quod corruptio unius est generatio alterius. Qui providentiae modus extenditur etiam usque ab bruta animalia, quae potius aguntur instinctu naturae quam electione voluntatis. Sed in nobilioribus creaturis invenitur aliud principium praeter naturam, quod est voluntas. Hoc ergo quanto vicinius est Deo, tanto a necessitate naturalium causarum magis est liberum; et ex conditione sua quodam iure (ut ita dicam) haec creatura sibi vindicat, quod rectum ordinem asservare potest tendendo in finem, et etiam deficere. Si autem inevitabiliter in finem tenderet, tolleretur sibi per divinam providentiam suae naturae conditio. Propterea taliter a Deo instituta est, ut etiam deficere posset; ita tamen, quod in potestate eius esset deficere vel non deficere: quod non erat in defectu naturalis principii. Et istos defectus voluntatum contingentes praeter intentionem providentiae praescivit Deus et ordinavit eos in bonum non tantum naturae, sed etiam singularis personae (quod ostenditur cum culpa per poenam ordinatur), et in bonum voluntatis aliorum, qui per eorum nequitiam vel corriguntur de peccatis, vel in meritis et gloria crescunt, et in multa alia quae humana ratio non sufficit explicare. — Haec cum ita gerantur sub divina providentia; iam concludere fas erit, similiter in praedestinationis mysterio exequendo contingere: ut scil. Deus hominem velit transmittere in vitam aeternam, cooperante libero arbitrio, et confluentibus quodammodo omnibus creaturis, immo ipsis malis, cum naturae tum culpae, non per se quidem, sed quatenus a Deo ipso semel permissa, in bonum electorum

ordinentur: iuxta illud (Rom. VIII, 28): « Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti ».

II. Insuper longe differt assertio haereticorum, qui ponunt praedestinationis beneficium conferri quibusdam prae aliis, ex praevisa bonitate naturae, velut dispositione tantum bonum exigente vel meritis prodeuntibus ex naturali vi liberi arbitrii: et assertio, qua dicitur eos praedestinari in quibus per divinam providentiam plura interius et exterius conspirent, quorum concursu, velut dispositione materiae, praeviso a Deo, et ordinato, fiat executio praedestinationis: id enim verissimum est. Nam Deus pro sua liberrima voluntate potest influere bonum et arcere malum; et ipse qui novit omnia, abscondita quoque humani cordis, potest sua miseratione prospicere in terram nostram secundum eas rationes et adminicula quae in bonum sint; atque haec omnia assumere velut coëfficientia instrumentalia supernaturalis boni ad vitam aeternam usque. — Ubi facilius poterit apprehendi quod ordo gratiae non adimit sed perficit naturam. Si ergo plurima naturaliter hominem unumquemque circumstant quae possunt in proprium bonum verti, cur id effectui praedestinationis curando subtrahetur? — Olim dicebatur, ordinem potissime intendi per divinam voluntatem in rebus, adeo ut quaedam nobiliores naturae sint causae finales inferiorum, atque aliae efficientes vel instrumentales vel materiales. Ita ergo et multo potius existimandum erit in ordine gratiae, quo Deus principaliter intendit gloriam suam in beatitate sanctorum implenda. — Et monstratum est, quamquam Deus omnia et singula sub sua providentia contineat, tamen singulas creaturas rationales specialiori studio foveri, quia istae singulae propter seipsas sunt, alia cuncta propter aliud. Quid ergo, non certatim omnia concurrant propter eos qui, primum a Deo dilecti et electi, haereditatem capiunt salutis? — Denique nec omittam repetere quam absurda res foret homines in societatem a Deo naturaliter vocari ut per multos bonum singulis sufficientius curetur; et non consortio fratrum sub coelesti Patre iustos vivere, ita, ut multo abundantius, ex multorum bonis operibus, quique ad obtinendum praedestinationis suae terminum proficiant.

III. Ex qua argumenti comprobatione liquet amplius, quam vere et sine ulla repugnantia dictorum simul ponatur, praedestinationis gloriae donum esse omnino gratuitum et absque ulla praeexigentia meritorum ex gratia et libero arbitrio; et tamen nulli adul-

torum quibus libere agendi servetur potestas et spatium, gloriam praedefiniri, nisi secundum rationem praemii et mercedis: nam illud primum asseritur per comparationem ad causam primam, et hoc posterius ad causas secundas et proximas: illud pro certissimo est quia Deus intendit finem priusquam velit media et causas secundas; et hoc negari haud poterit sine Dei libertatis, auctoritatis, et sapientissimae atque efficacissimae providentiae offensione. Et, ni fallor, haec est via componendae omnis controversiae, ut desinant theologi unius partis contra alteram vel hanc rationem urgere de gratuita electione ad gloriam, vel eamdem retorquere, ac si id absurdum et alienum a summa Dei libertate et auctoritate videatur; sicut plerique Lessium secuti (De Praed. Sect. 5, n. 84) agere solent.

Quinimmo et haec una via superest componendi tam varias et multiplices Scripturarum sententias; quarum aliis docemur summam atque universalem aeternae salutis rationem sive causam esse misericordiam Dei agnoscendam, aliis vero, esse iustitiam: quae duo peramice conveniunt, ut supra ostensum est. Praedestinatio itaque tota est a divina misericordia, velut a causa prima et supercomprehensiva omnium succedentium causarum, quibus executioni mandetur id quod primo intendit; tota est a iustitia, praeter primum actu positum, in proportione ad cetera usque ad ultimum terminum. « Miserebor cui voluero (dicit Dominus; Exodi XXXIII, 19) et clemens ero in quem mihi placuerit ». Quod Apostolus (Rom. IX, 15) ad idem institutum praedestinationis, potissimum gloriae, accommodavit, ut solam Dei voluntatem ac benignitatem beneficiorum huiusmodi causam esse monstraret: (secundum versionem LXX stando ad litteram): « Miserebor cui misereor et misericordiam praestabo cui miserebor »: ubi omnia bona nostra Dei misericordiae adscribuntur, etiam quae reddi meritis videantur, iuxta illud Isaiae (LXIII, 7): « Miserationum Domini recordabor, laudem Domini super omnibus quae reddidit nobis ». Hanc sententiam more suo explicat S. Doctor, cum ait manifestum esse quod nihil potest poni ut ratio praedestinationis, quod est praedestinationis effectus, etiamsi accipiatur, prout est in Dei praescientia: quia ratio praedestinationis praeintelligitur praedestinationi, effectus autem in ipsa includitur. Manifestum est autem quod omne Dei beneficium quod homini confert ad salutem, est divinae praedestinationis effectus. Divinum autem beneficium non solum extendit se ad infusionem gratiae qua homo iustificatur, sed etiam ad gratiae usum: sicut

etiam in rebus naturalibus non solum Deus causat ipsas formas rerum, sed etiam ipsos motus et operationes formarum. Nam Deus est principium omnis motus, cuius operatione cessante a movendo, ex formis nullus motus vel operatio sequitur. Ita vero se habet habitus gratiae vel virtutis in anima ad usum ipsius, sicut forma naturalis ad suam operationem. — Sciendum est tamen quod Dei misericordia secundum tria attenditur. Primo quidem secundum praedestinationem, qua ab aeterno proposuit aliquos liberare, ut dicitur (Ps. CII, 16): « Misericordia eius ab aeterno et usque in aeternum ». Secundo attenditur vocatione et iustificatione, quibus homines salvat ex tempore; quia (Tit. III, 5): « Secundum suam misericordiam salvos nos fecit ». Tertio magnificando per gloriam, quando liberat ab omni miseria, iuxta illud (Ps. CII, 4): « Qui coronat te in misericordia et miserationibus ». Idcirco ait Dominus: *miserebor,* scil. vocando et iustificando, *cui misereor* praedestinando: et *misericordiam praestabo* finaliter glorificando eum *cui misereor,* vocando et iustificando. Ubi manifeste proponitur harmonia inter causam primam sub appellatione miserentis, et causam secundam sub meriti ratione quae omnino constituitur et pervaditur ab illa. — Quocirca statim adiungitur concludendo: « Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei ». Qua sententia non modo excluditur Pelagianus error, nec solum concluditur omnia procedere ex Dei misericordia, utpote sine ea nihil possimus facere; quia sic et gratia sine libero arbitrio hominis non vult neque currit: unde potuisset e converso dicere, non esse miserentis Dei, sed volentis et currentis (uti posset dici in sententia illorum qui ponunt gratiam fieri efficacem in actu secundo, non ex gratia, id est ex divina motione liberi arbitrii, sed ex libero arbitrio consentiente): quod tamen aures piae non ferunt. Verum plus aliquid est ex his verbis intelligendum: ut scil. principalitas gratiae Dei attribuitur. Semper enim actio magis attribuitur principali agenti quam secundario: puta, si dicamus, quod securis non facit arcam, sed artifex per securim. Voluntas autem hominis movetur a Deo ad bonum; nam qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei. Et ideo hominis operatio interior (qua consentit gratiae, vel ea utitur) non est homini principaliter, sed Deo attribuenda. Quis ergo non videat, Lessium et cum eo plerosque invertisse terminos, cum ait, gratiam non esse causam totalem operis, sed partialem et veluti instrumentum, quo liberum arbitrium uti vel non uti potest? Ipse fatetur vocem *instrumenti* se adhibuisse, ut reliquias gratiae

praedeterminantis excinderet: at quoque excidit gratiam Dei agentis in libero arbitrio! (l. c. Sect. VI, n. 144). S. Doctor praevidit inplacabiles theologorum instantias, mox adiiciens, quod si non est volentis velle, neque currentis, *sed Dei moventis ad hoc hominem;* videtur quod homo non sit dominus sui actus, quod pertinet ad libertatem arbitrii. Et ideo dicendum est, quod Deus omnia movet, sed diversimode; in quantum scil. unumquodque movetur ab eo secundum modum naturae suae: *et sic homo movetur a Deo ad volendum et currendum per modum liberae voluntatis.* Sic ergo velle et currere est hominis ut libere agentis, non autem est hominis ut principaliter moventis, sed Dei (Cfr. in IX Rom. Lect. 3).

Psaltes mira proprietate verborum velut formulam istius harmoniae praefatus est, cum diceret (LXI, 12). « Duo haec audivi; quia potestas Deo est, et tibi Domine misericordia, quia tu reddes unicuique iuxta opera sua »: neque aliud profert Apostolus (II Tim. IV, 7): « Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. In reliquo, reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die, iustus iudex, non solum autem mihi, sed et his qui diligunt adventum eius ». Idipsum concluditur ex pluribus parabolis evangelicis, tum denarii diurni, conventione facta, et mercedis cuique operario usque ad postremam horam diei laboranti redditae; tum distributione talentorum et compensatione reddita lucrum ferentibus. Forma postremi iudicii describitur in Evangelio, ut quisque praesentiat eam sibi futuram sortem, quam promeruerit. Iustitia ergo Dei suas partes habebit in conferenda iustis ac praedestinatis gloria, sub ea ratione qua causarum secundarum cooperatio est divinitus ordinata in supremum praedestinationis effectum: nam gratia Dei est vita aeterna, quantum ad radicem merendi, iustitia quantum ad actum, qui procedit ex voluntate, id est a causa secunda per primam in singulis actibus bonis et salutaribus mota.

Cum igitur voluntatis humanae ad divinam sit habitudo, ut causae secundae ad primam in exequendo praedestinationis effectu; cuinam recedendum non videbitur ab eodem theologo, asserente ita omnes iustificatos secundum modum loquendi Scripturarum esse electos et praedestinatos ad gloriam; ut haec tamen electio et praedestinatio non sit completa, sed ut compleatur, requirat conditionem ex parte nostra, quam implere vel non implere sit in nostra potestate; ac proinde etiam in potestate nostra sit efficere ut praedestinatio nostra compleatur? Id postremum ille probat: quia com-

plere suam praedestinationem, nihil est aliud, quam efficere ut in Deo sit praescientia absoluta et praeparatio reliquorum beneficiorum, quibus homo reipsa perducitur ad salutem: quod ait in hominis iusti potestate per gratiam Dei effici (Lessius l. c. n. 152-154). Profecto hac loquendi ratione subvertitur compositio causae secundae cum prima, et earundem fit inversio. Verissimum namque est secundum catholicam fidem, quod omnes baptizati (Christo auxiliante et cooperante) quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere (ut definitum est Conc. Arausicano Can. 25): verissimum est Deum sua gratia iustificatos non deserere, nisi ab eis prius deseratur; Deumque, nisi homines eius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perfecturum esse operando velle et perficere (C. Trid. Sess. 6, c. 11 et 13): nec minus certum est B. Petri documentum (II Ep. I, 10): « Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem, et electionem faciatis; haec enim facientes, non peccabitis aliquando. Sic enim abundanter ministrabitur vobis introitus in aeternum regnum Domini Nostri, et Salvatoris Iesu Christi ». At quis non videat parumper considerans, totum hoc pertinere ad executionem eorum quae iam divina praedestinatione sunt ordinata ut suo tempore per liberum voluntatis nostrae arbitrium peragantur? Ista et similia quaeque ab intentione Lessii distant plusquam oriens ab occasu. Numquam mens mea potuit capere, quod causa prima per secundam compleri dicatur; numquam, quod divina praescientia dependeat obiective tamquam aliquid determinabile, a lubitu nostro; cum prorsus impossibile maneat aliquid in nobis reperiri, quin sit a Deo; ut pluries affirmatum reperimus. Stet ergo conclusio, quod propria voluntas cuiusque praedestinati suis quibuscunque motibus sub praedestinatione comprehenditur, absque ulla formali praedeterminatione a Deo ipso, tamquam causa secunda totius effectus implendi.

IV. Idipsum congrediamur nunc per aliud speculationis iter. « Deus enim vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire » (I Tim. II, 4). Nam et hoc apud Ezechielem ipse testatur Deus: « Numquid voluntatis meae est mors impii, dicit Dominus Deus, et non ut convertatur a viis suis et vivat?... Quia nolo mortem morientis, dicit Dominus Deus; revertimini et vivite » (Ezechiel. XVIII, 23 et 32). Circa sententiam hanc, cum sua profunditate, tum Doctorum diversis explicationibus difficillimam, plura mihi sunt breviter discurrenda; nam optime congruit huius ar-

gumento lectionis. Primo, antiquorum Patrum et universi generis sub catholico nomine theologorum consensio est, sincere Deum velle omnium hominum salutem, non absolute, sed quantum est ex sese, et cum hac tacite implicata conditione, dummodo velint ipsi: et hoc verum profitemur ex uno extremo contra Pelagianam haeresim, ex altero contra Praedestinatianos; insuper contra minus caute loquentes theologos, qui aiunt Deum, quantum in se est, absolute, impense, atque efficaciter, immo efficacissime (uti aiebat Cel. Sfondrati in suo Nodo Praed. dissoluto) omnium hominum salutem velle; denique et contra alios qui ita idipsum accepere, ut ex hac voluntate proveniat omnis gratia qua homines iustificantur et salvantur, cui tamen in plerisque desit consensio liberi arbitrii, quo efficax in actu secundo constituatur. — Revera Iustinus (l. de Resurrectione) hac sententia usus est ut carnem a morte resurrecturam pro omnibus et singulis concluderet. Methodius Martyr (l. de Resurr. apud Oecumenium in c. 9 Rom. citatus) diserte loquitur: « Aliud quidem vas in honorem, aliud vero in ignominiam. Non quod alios bonos, alios non bonos faciat: absit. Verum Dei quidem bonitas ad omnes communiter pertinet, et quantum in ipso situm est, hoc est secundum ipsius consilium et voluntatem vellet omnes probos et fideles esse ac virtute praeditos. Sed ut ius potestatemque divinam exprimeret, qua quaecumque libet facere potest, istud posuit ». Chrysostomus (Hom. 44 de Longit. praemiorum) inquit: « Quod enim saepius dixi, necessitate ac vi neminem attrahit unquam Deus, sicut Paulus ait: qui vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. Cur igitur non omnes salvi sunt, si vult omnes salvos esse? Quoniam non omnium voluntas illius voluntatem sequitur, porro ipse neminem cogit ». — Neque inter Latinos diversa unquam suspicatio fuit; qui omnes, ut Hieronymus ad cap. 63 Isaiae et ad cap. 1. Epist. ad Ephesios, ut Cyprianus in Ep. 52, ut Hilarius Diaconus in illum Apostoli locum, et S. Prosper et Remigius ac pene infiniti, una quasi resonant voce. Atqui hoc nequit secus intelligi, quam quod ut consideretur Deus causa prima et universalissima sub intentione communicandae bonitatis suae omnibus, iisque conferendi omnia quae ad causam primam pertineant, ut peragat quicquid sibi ipsi per se consequenter convenit, et in nullo desit: verum et simul intelligatur Deus ut ordinem causarum secundarum adstruens et servans, ita quod in pluribus sinat ea contingere quae singulis secundis causis et earumdem complexui conveniat. Ergo Deus vult omnes homi-

nes salvos fieri et singulos praecisa ratione causae primae; et non vult universos eximi a perditione, secundum quod suamet cooperatio naturalis et supernaturalis in diversis multiformiter suscipiatur. Ex quo depromis haec lector: unum, quod cum Deus velit quantum est ex se omnes in salutem adsciscere, et omnibus vel in confuso, vel singillatim exhibeat quicquid a prima causa expectandum iure sit; sequitur neminem damnari nisi qui velit, et iuste: aliud, quod nemo salvatur, nisi ob specialiorem influxum divinae gratiae, scil. ex divina voluntate movente et cooperante voluntatibus hominum. Idcirco S. Augustinus premere solebat adversarios, qui discretionem inter salvandos et perdendos a solo libero arbitrio suscipiente gratiam aequalem repetebant; quod scil. divina voluntas omnipotentissima est, et causa totius boni cognoscenda; ita quod manifeste repugnet per id tantum plerosque in perditionem ire, quia gratiam qua nil efficacius detur electis, respuunt, et impediunt divinam voluntatem: « Si Deus (inquit l. 4 c. Iulianum c. 8) vult omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire, sed ideo non veniunt, quia ipsi nolunt; cur tot millia parvulorum, qui non percepto baptismate moriuntur non veniunt in regnum Dei, ubi certa est agnitio veritatis? Numquid aut homines non sunt... aut aliquis potest dicere: Deus quidem vult, sed ipsi nolunt, qui nondum velle aut nolle ista noverunt... (in Enchir. c. 95 et 98). Omnia quaecunque voluit Deus fecit: quod utique non est verum, si aliqua voluit et non fecit, et quod est indignius, ideo non fecit, quoniam ne fieret quod volebat omnipotens, voluntas hominis impedivit... Quis porro tam impie desipiat, ut dicat, Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere? ». — Nec minimum ab Augustini doctrina discrepat S. Prosper (Ep. ad Rufinum, c. 13), et Fulgentius (l. de Incar. et Grat. c. 31) qui ait: « Ipsi omnes utique salvi fiunt, quos omnes vult salvos fieri; quia haec salus non illis ex humana voluntate nascitur, sed ex Dei voluntate praestatur »; et Petrus Diaconus dum arguit, non fore amplius inscrutabilia Dei iudicia in praedestinationis mysterio; si summa ratio electorum a perditis consistat sub aequali gratia Dei et pari divinae voluntatis efficientia, quod unus velit et alter nolit. — Itaque dicendum superest, D. Augustinum non praeteriisse ab agnoscenda Dei voluntate quantum ex se est ut omnes et singuli homines salventur; verum docuisse plurimum, ex eadem divina voluntate et gratia praedestinationis contingere, ut quidam salventur et ceteros in interitum labi

desinatur. Scilicet sentiendum est quod intendimus, divinam voluntatem considerari secundum rationem causae primae, et secundum quod influit in causis secundis, sive prout causae secundae assumuntur pro effectu praedestinationis in uno et non in altero.

Sed expeditior via est sententiam superius adductam explicandi iuxta doctrinam S. Augustini et Angelici Doctoris, hoc pacto ut distinguatur voluntas Dei antecedens et consequens. Non eo quidem conceptu hanc distinctionem refero, ut quorundam theologorum dicentium sistere voluntatem consequentem, quia consequitur praevisionem meritorum, aut nostrae libertatis consensum; ne videatur afferri imperfectio ex parte voluntatis divinae: cum id oporteat intelligi ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis, quae exiguntur ad rectum ordinem in salutem, et quas denuo ponimus agnoscendas ex Dei ipsius gratuito diligentis et eligentis destinatione. Verum accipienda est voluntas *antecedens,* ut absoluta primae causae intendentis universaliter divinam bonitatem communicabilem humanae naturae; et *consequens,* secundum quod cooperatur in creaturis, ac prouti praeparatur voluntas a Domino, ac denique prout, habita consideratione uniuscuiusque, Deus vult unum prae alio ex massa perditionis eripere. En quomodo totam rem explicet S. Doctor. Voluntas ponitur quandoque pro voluntate beneplaciti, quandoque pro voluntate signi. Pro voluntate signi vult salvare omnes, quia omnibus proposuit salutis praecepta, consilia et remedia. Pro voluntate beneplaciti sic exponi potest quatuor modis: uno modo, ut sit locutio causalis, quia Deus facit suos sanctos velle quod omnes salvi fiant. Alio modo, ut sit distributio pro omnibus quorum nullus salvatur nisi per voluntatem Dei. Tertio, ut sit distributio pro generibus singulorum, non pro singulis generum; quia nullum genus hominum a salute excipitur. Quarto demum et maxime secundum Damascenum, ut intelligatur de voluntate antecedente, non consequente. In voluntate enim Dei licet non sit prius et posterius, dicitur tamen antecedens et consequens secundum ordinem volitorum: scil. in universali, vel absolute secundum aliquas circumstantias et in particulari. Igitur salus omnium hominum in Deo secundum se considerata habet rarionem ut eam Deus velit: at si consideretur prout cooperari debent creaturae rationales, contingentes et defectibiles; sic diligit atque eligit quosdam, relinquens alios: et sic prospiciens per oppositum suae bonitatis, eosdem in peccata lapsuros, pro sua voluntate, vel misericorditer praedestinat ut eorum libero arbitrio utatur pro conversione, vel ordinat in bonum iustitiae pu-

niendos. Quia bonum est eum qui se praeparat et consentit (cui Deus ipse dat hanc gratiam, quemque reparat ac promovet) salvari per largitatem gratiae divinae; nolentem vero et resistentem non est bonum salvari, quia iniustum est. Idcirco eo modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum; istum hominem sub illis conditionibus consideratum, non vult Deus salvari, sed tantum istum, qui est volens et consentiens: ex hoc dicitur voluntas consequens, eo quod praesupponit praescientiam operum, quasi rationem voliti, ab ipso Deo ut prima causa in eo quod boni sit, efficiendam. Ergo mens S. Doctoris et veritas catholica limpidior est, Deum velle omnes salvos fieri, habita ratione divinae bonitatis quam universaliter vult, et humanae naturae in qua omnes conveniunt: velle autem quosdam tantummodo salvari, quatenus eos tantum praeparandos destinet ad gratiam, ex eo quod eos tantummodo finaliter simul et efficaciter diligat atque eligat. Unde se gerit Deus ut sapiens artifex, qui non vult quod opus suum finem attingat, nisi secundum rationem finis. Si enim aliquam habeat contrariam dispositionem ad formam quam inducere intendit, non inducit in eo formam, nisi forte illa indispositione remota; sicut aedificator non vult quod lapides conveniant ad constitutionem domus, ruditate in eis manente; ita sentiendum est Deum velle. Et quoniam istae conditiones, quibus homo efficitur deordinatus a consecutione finis, sub quibus existentem Deus eum salvum esse non vult, sunt ab ipso homine; propterea totum quod sequitur, sibi imputatur ad culpam: remotio autem contrariarum dispositionum procedit a divina voluntate gratuita, sive praedestinatione, ut a prima causa. (I Sent. D. 46, q. 1, a. 1). — Stabit ergo nostra conclusio, ut quaerenti quomodo fiat Deum velle et curare salutem omnium, sine ulla exceptione, et tamen pauci salventur; respondeatur, id et non aliter evenire quam ob harmoniam servandam inter causam primam et secundas in opere praedestinationis exequendo.

V. Apostolus comprobat voluntatem Dei ut omnes salvi fiant ex hoc quod non solum est unus Deus; sed praecipue quia unus est mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus. Itaque sub divina voluntate ut prima causa praedestinationis nostrae credendus est Dominus Noster, utpote qui est propitiatio pro peccatis totius mundi: qui certe pro omnibus, nullo prorsus excepto hominum, mortuus est; ut sufficientissima causa aeternae salutis existeret, quin tamen opor-

teat id etiam intelligi, quantum ad voluntatem consequentem et efficacem. — Revera ex permultis antiquiorum Patrum sententiis traditio constans legitur, quod Christus D. ad communem hominum salutem advenerit, ut ait Clemens Alex. (VII Strom.): et in peccatorum, qui ubique sunt, gratiam advenisse, ut peccatum relinquant et sese Deo committant, inquit Origenes c. Celsum l. 8: sanguinem suum pro nobis omnibus effudisse, ait Basilius (in Ps. 48); quare et pro haereticis gratis mortuum esse dicit Gregorius Naz. (Or. 38): immo et pro ipso Iuda dedisse in remissionem, et pro iis qui se oderant, Chrysostomus affirmat (Hom. de proditione Iudae). Sed ne rem omnibus perevidentem longius agam, satis habeo recitare disertissimam M. Leonis sententiam: « Una cunctis laetitiae communis est ratio, quia D. N. peccati, mortisque destructor, sicut nullum a reatu liberum reperit, ita liberandis omnibus venit » (Serm. I de Nativ.). Deus igitur misit Filium suum ut salvetur mundus per ipsum (Ioh. III, 17), ut pro omnibus gustaret mortem (Hebr. II, 9); ita ut nullum aliud nomem sit sub coelo datum, in quo oporteat nos salvos fieri, testante D. Petro usque a prima suae praedicationis die. Quapropter meritissime Ecclesia eam Iansenii proscripsit sententiam, qua dicebatur, Christum non esse pro omnibus mortuum, sed tantummodo pro praedestinatis.

At non minus verum est, D. N. intendisse efficaciter per suam mortem et orationem redimere omnes tantum qui credunt in ipsum, ne pereant, sed habeant vitam aeternam; animam suam posuisse pro ovibus suis, ut salvum faceret populum suum, et formaret sibi populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum; atque adeo sanctificaret Ecclesiam, ut exhiberet eam sibi gloriosam, non habentem maculam aut rugam, aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta et immaculata: quem sentiendi et loquendi modum ex divinis Litteris eligimus. — Idcirco S. Irenaeus inquit (l. II adv. Haereses, 39): « Omnes venit salvare, omnes inquam, qui per ipsum renascuntur in Deum ». Et S. Ambrosius affirmare non haesitat, Christum natum esse nobis qui credimus, non Iudaeis qui non crediderunt; nobis, non haereticis (in Psalm. I, n. 24). Multo apertius et frequentius docuit S. Augustinus redemptionem et Christi merita ordinata fuisse efficaciter ut praedestinati gratiam, perseverantiae donum ac denique beatitatem congrediantur. Id S. Remigius cum tota Ecclesia Lugdunensi cum Praedestinatianorum ageret causam, et Conc. Valentinum censuit: quocirca eorum damnavit errorem, qui sanguinem Christi effusum definiebant pro omnibus impiis; et

non potius tantum pro iis, qui utpote praedestinati, sic credunt ut habeant vitam aeternam (Cfr. Gazzanigam, Dissert. IV, c. 3; et Petavium l. X, c. 5). — Igitur praedestinatio sanctorum pendet ex divina voluntate omni ex parte intentionis et executionis; pendet quoque universaliter ex Christi meritis, in quantum Pater eum misit in mundum et posuit propitiatorem, atque ex condigno merentem universaliter salutem perpetuam dilectis et electis omnibus, quid idcirco dicuntur in Christo ipso praedestinati. Ergo D. N. est causa praedestinatorum salutis; ita quod suo tempore omnes et ii tantum aeterna praemia consequantur, quos D. N. pro suis meritis liberandos ab impedimentis, eripiendos de morte, secumque in aeternum glorificandos accivit. In ceteris vero habet sufficientiam, et voluit eos quoque salvare antecedenti voluntate; sed quia noluit impedimenta quaeque ab iis removere, nec voluit consequenter eorundem salutem: quasi noverit eos non esse praedestinatos; ideoque sibi ipsis dimisit, ut si vellent, salvari possint, quos libere nolle praescibat. En igitur altera ineffabilis harmonia primae causae et secundarum ad effectum praedestinationis implendum.

VI. Unum superest explorandum, num et quomodo iuvetur sanctorum precibus praedestinatio. Quidam enim attendentes certitudinem divinae praedestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quidquid aliud fiat ad salutem aeternam consequendam; quia his factis vel non factis praedestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Quae opinio videtur ex Epicureis orta, qui omnia immobiliter venire dicebant ex superiorum corporum sive causarum dispositione; et ideo hanc saepe saepius inconsulti homines sensibus addicti, et inertia obruti solent repetere. Hanc maxime Protestantes blasphemiam a Luthero et Calvino didicere, qui per fatale dilemma a diabolo se fuisse convictos fateri non erubuerunt. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones S. Scripturae ad orationem et ad alia bona opera exhortantes; ut puta unusquisque satagat certam facere vocationem suam, ut bonis operibus vacent; et quia oportet semper orare et numquam deficere. Idipsum in Conc. Tridentino de necessitate ac plurima utilitate bonorum operum definitum est.

Alii vero dixerunt quod per orationes mutatur divina praedestinatio; et haec dicitur fuisse opinio ex antiquis Aegyptiis ad Stoicos derivata; utpote qui ponebant ordinationem quamcunque a superioribus causis (quas fatum appellabant) ita fieri, ut sacrificiis et orationibus impediri vel mutari posset. Cuius positionis absurditas patet non modo ex falso supposito, quod humanae res omnino

subdantur mutabilibus causis, et non immediate voluntati divinae, sed etiam ex plurimis Scripturarum auctoritatibus, quibus dicitur non flecti Deum poenitudine (I Regum, XV, 29), et sine poenitentia esse dona Dei et vocationem (Rom. XI, 29).

Media igitur via gradiendum est. Nam 1. duo sunt in praedestinatione consideranda; ex quibus poterit determinari quod sub diverso respectu eadem pendeat et sit omnino independens a Sanctorum precibus et quibuscunque operibus nostris. Itaque oportet considerari ipsam Dei praeordinationem, et effectum eius opere exequendum. — 2. Ipsa praeordinatio nullo bono opere aut prece iuvatur: quia secundum praecedentem doctrinam, non modo haec omnia secundum propriam naturam sunt temporalia, praedestinatio vero aeterna; sed etiam, quia praescientia quorumvis meritorum non est causa praedestinationis. — 3. Praedestinatio quantum ad executionem effectus iuvatur precibus Sanctorum ac bonis operibus. Nam est pars providentiae. Atqui providentia non subtrahit causas secundas, sed eis utitur sic ut sine illis provisi effectus non provenirent; sed eatenus infallibiliter consequitur effectus, quia ordo omnium causarum secundarum subiacet divinae providentiae easdem instituenti et promoventi ad suos actus: quod evidentissime in effectuum naturalium processibus experimur. Ergo sentiendum est ita Deum praedestinare alicui salutem, ut etiam sub ordine divinae praedestinationis cadat quicquid hominem promovet ad salutem, vel orationes propriae vel aliorum, vel alia bona ordinis naturalis et supernaturalis, sine quibus aliquis salutem non consequitur. — 4. Cuique facillimum notatu subest, quod praedestinatio talibus iuvari dicatur non molinistico sensu (quem et hic S. Thomas cathegorice depulsat), nec quasi accipiens virtutem ab humana voluntate; « quis enim adiuvit spiritum Domini, aut quis consiliarius eius fuit? » (Isai XL, 13). Verumtamen quia vult Deus per nos exequi suam ordinationem, dans virtutem, ac dignitatem causae, utens rebus et nostro libero arbitrio velut causis secundis et instrumentis, ut ordinis pulchritudo servetur. — 5. Solum propria bona opera facta a quocunque iustorum sunt meritoria de condigno vitae aeternae; aliud quodcunque bonum solam congrui vel remote vel proxime conditionem affert, supposita divina ordinatione. Mala poenae directe, et mala culpae non sunt ullo modo causa, sed mera occasio causae adducentis effectum praedestinationis. At de his agere huc non pertinebat, ideo sat habebitur innuisse.

Claudat lectionem S. Doctor, qui si in ceteris, multo magis

in hac materia dux noster et verba quoque suggessit. Orationes et alia opera bona valent ad consequendum praedestinationis effectum. In quolibet enim ordine causarum attendendus est non solum ordo primae causae ad effectum, sed etiam ordo secundae causae ad effectum, et ordo etiam causae primae ad secundam; quia causa secunda non ordinatur ad effectum nisi ex ordinatione causae primae. Causa autem prima dat secundae quod influat super causatum suum. « Dico igitur quod praedestinationis effectus est salus, quae a Deo procedit sicut a causa prima; sed eius possunt esse multae aliae causae proximae, quasi instrumentales, quae sunt ordinatae a divina praedestinatione ad salutem humanam, sicut instrumenta applicantur ab artifice ad effectum artis explendum. Unde sicut praedestinationis divinae est effectus quod iste salvetur; ita et quod per orationes tales vel merita talia salvetur. Et hoc etiam Gregorius dicit in I lib. Dial., quod ea quae sancti viri orando efficiunt, ita praedestinata sunt ut precibus obtineantur » (Q. D. de Ver. VI, 6).

Praedestinatis ergo conandum est ad bene operandum et orandum; quia per huiusmodi, praedestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur: (II Petri I, 10.): « Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis ».

LECTIO V.

DE LIBRO VITAE.

Argumentum. I. Librum vitae esse manifesta Scripturarum fide asseritur. — II. Quanam ratione similitudinis nomen libri hic dicatur. — III. Non est liber vitae ipsius Dei. — IV. Neque vitae naturalis creaturarum. — V. Quoad vitam supernaturalem gratiae et gloriae hominibus tribuendam gratuita Dei electione, cum multiplici sensu possit dici; definitur quid essentialiter sit, et quanam ratione propria a praedestinatione differat. — VI. Referendus est ad praedestinationem gloriae simpliciter, et non solius gratiae. — VII. A libro vitae nemo simpliciter scriptus deleri potest. — VIII. Liber mortis in quo reprobi conscribantur, non dicitur.

I. Affine est praedestinationi ut de libro vitae agatur, cuius non infrequentem divinis Litteris mentionem fieri novimus. Idcirco S. Thomas tum in Summa Theologica, tum in Quaestionibus Disputatis, quaestioni de praedestinatione alteram immediate de libro vitae supposuit. — Pretium operae est divinis auctoritatibus praefari. Nam Exodi XXXII Moyses cum funderet Deo preces ad parcendum po-

pulo, ait: « Si non facis, dele me de libro tuo, quem scripsisti. Cui respondit Dominus: qui peccaverit mihi, delebo eum de libro meo ». Praeterea dicitur in Psalmis: « In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam Domine... Deleantur de libro viventium... Et in libro tuo omnes scribentur » (XXXIX, 8; LXVIII, 29; CXXXVIII, 15). Item in Novo Test. clarius dicitur: « Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in coelis »: et Apostolus refert de quibusdam iustis: « Quorum nomina sunt in libro vitae » (Philipp. IV, 3). Demum pluries in Apocalypsi de libro huiusmodi fertur: « Qui vicerit vestietur vestimentis albis et non delebo nomen eius de libro vitae... Quorum non sunt scripta nomina in libro vitae agni » (III, 5 et XIII, 8). — Consideranti paulisper haec Scripturarum documenta, videbitur concludendum, non modo admitti oportere penes Deum id quod vel proprie vel metaphorice nuncupetur liber; sed etiam in eo comprehendi similiter nomina eorum qui sortem verae beataeque vitae sint per Dei gratiam habituri: in eo quoque claudi vitae ab hominibus agendae regulam summam; denique perpetuitate quadam librum hunc et conscriptionem in eo constare quantum ad bonum supremum beatitatis; a qua qui decidunt, vel numquam esse conscriptos, vel eorum nomina deleta esse ponatur. — Verum praenotandum occurrit, quod in Apocalypsi diversa sub ratione de libris mentio fiat, cum dicitur (Apoc. XX, 12): « Et aperti sunt libri; et alius liber apertus est, qui est vitae uniuscuiusque; et iudicati sunt mortui ex ipsis scripturis librorum secundum facta sua ». Quem locum commentatur Augustinus (De Civ. Dei, l. XX, c. 14): « Libros dixit esse apertos et librum: sed librum cuiusmodi non tacuit; *qui est,* inquit, *vitae uniuscuiusque*. Ergo illi libri, quos priore loco posuit, intelligendi sunt sancti et veteres et novi, ut in illis ostenderetur quae Deus fieri sua mandata iussisset: in illo autem qui est vitae uniuscuiusque, quid horum quisque non fecisset, sive fecisset. Qui liber si carnaliter cogitetur, quis eius magnitudinem aut longitudinem valeat aestimare? Aut quanto tempore legi poterit liber, in quo scriptae sunt universae vitae universorum? An tantus Angelorum numerus aderit, quantus hominum erit, et vitam suam quisque ab Angelo sibi adhibito audiet recitari? Non ergo unus liber erit omnium, sed singuli singulorum. Scriptura vero ista unum volens intelligi, et *alius,* inquit, *liber apertus est*. Quaedam igitur vis est intelligenda divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala, cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate

cernantur; ut accuset, vel excuset scientia conscientiam; atque ita simul et omnes et singuli indicentur. Quae nimirum vis divina, libri nomen accepit. In ea quippe quodam modo legitur, quidquid ea faciente recolitur ». Multiplici ergo sensu liber vitae asseritur, at sub quocunque respectu refertur tandem in praedestinationis mysterium, vel prouti intra divinam sapientiam consistit, vel prouti ad notitiam praedestinatorum devenit.

II. Liber vitae in Deo dicitur metaphorice secundum similitudinem a rebus humanis acceptam. In iis autem quae translative dicuntur de Deo, hoc est generaliter observandum, quod secundum nullam imperfectionem in divinam praedicationem assumantur. Iamvero liber materialiter proprieque sumptus est repraesentatio rerum mediantibus figuris quae sunt signa vocum exprimentium conceptiones mentis ut totidem similitudines, impressa multiformiter a cognoscente, ut permaneat definitae veritatis notitia, et agendorum regula. Ex quo constat plura in libris penes humanum usum ad perfectionem referri, et quaedam importare defectum. Nam quod sit repraesentatio qua veritas cognoscatur, et permanens, hoc perfectionem dicit. Verum quod sit diversitas in ipso libro ad multorum cognitionem tradendam, et quod litterae in eo scriptae differant a charta in qua scribuntur; amplius quod causetur a rebus mediante cognitione scribentis ab ipsis rebus mensurata, et sic mediate tantum res in eo repraesententur; istae conditiones potius quam sint de ratione libri, pertinent ad imperfectionem et defectum, ob materialitatem vel privationem vel temporalitatem suae originis ab auctore qui non est rerum cognitarum causa. Multo enim perfectior liber esset, qui non acciperet extraneam impressionem, quique per unum quoddam posset omnia edocere, quin per multa edisserat, absque ulla compositione et reali diversitate; qui demum esset similitudo repraesentativa rerum ut exemplaris, atque ipsa prima veritas, et simul efficiens similitudo cuiusque alterius veritatis, potius ut speculum, quam mere signum. Ita ergo transvehenda est haec appellatio secundum aliquam similitudinem ad divinum quippiam significandum, quod tali denominatione a Scripturis innuitur. — Iterum notatum accersitur, quod nomen aliquod cum translative sonat, accipiendum est non secundum quamcunque similitudinem; at secundum convenientiam in illo quod est de propria ratione rei cuius nomen transfertur: sicut nomen leonis in Deo non transfertur propter convenientiam quae est in sensibilitate, sed propter convenientiam in aliqua proprietate leonis. Atqui liber

ex ratione scripturae importat originem ab alio cum quadam relatione et dependentia; secundum se autem et formaliter importat repraesentationem eorum quae in libro scribuntur. Ergo sub eo conceptu potissimum intelligendus est penes Deum liber vitae, ut sit intelligibilis repraesentatio rerum vel agendorum determinata secundum divinam sapientiam. Requidem vera procedere a scriptore convenit non libro in quantum est liber, sed in quantum est artificiatum; sic enim et domus est ab artifice, et a pictore tabula. Sed repraesentatio eorum quae scribuntur in libro, est de propria ratione libri, in quantum huiusmodi. Unde tali repraesentatione manente, etiamsi ab alio scriptus non esset, consisteret quidem liber, sed non ut artificiatus. Quocirca liber ad divina transumitur ex hoc quod repraesentat ea quae scribuntur in libro. Conscriptio autem huiusmodi fit in intellectu alicuius quantum ad ea quae firmiter in memoria tenet; nam et in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriae. Unde in Proverbiis (III, 3) monetur quisque ne divinae legis obliviscatur, sed alto corde custodiat quaeque praecepta, per haec verba: « Describe illa in tabulis cordis tui ». Cum itaque in divino intellectu omnia vera comprehendantur, immutabili actu praesentia tum eorum quae Deus facit, tum quae agenda praecipiat; usque adeo licebit concludere quam apta similitudine divinus liber ponatur.

III. Verum determinanda amplius res est; nam hic agimus non de libro quomodolibet in divinis, sed iuxta Scripturarum instituta, *de Libro Vitae*. Vita autem triplex distinguitur, scil. Dei, et secundum creatam naturam, et supernaturalem in creaturis rationalibus gratia et gloria. Itaque liber vitae non est referendus ad propriam Deo vitam, nisi causaliter. Nam liber vitae est quaedam conscriptio, per quam dirigitur conferens vitam in vitae collatione, secundum quod de aliquo praeordinatum erat: et ideo vita, cuius respectu *liber vitae* nuncupatur, duo habet. Unum est, quod sit acquisita per collationem alicuius, aliud, quia consequitur conscriptionem praedictam dirigentem in ipsam vitam. Utrumque autem deest vitae increatae: quia vita gloriae non est in Deo per acquisitionem, sed per naturam; nec aliqua notitia vitam eius praecedit; sed ipsa Dei vita praecedit, secundum modum intelligendi, ipsius quoque notitiam. Unde liber vitae non potest dici respectu vitae increatae. Accedit quod non competit vitae Dei, nec prouti est in Filio, quod aliquid sit ipsius principium. Atqui liber vitae repraesentat vitam, ut principiatam ab ipso, et in quantum est similitudo

factiva rei in intellectu practico. Ergo ex Scripturarum et theologorum usu non est dicendus liber vitae hoc sensu. Attamen iuvat advertere quod liber iste dicitur in divinis essentialiter et non personaliter, in quantum est repraesentatio communis toti Trinitati. Illud autem quod est commune toti Trinitati, non potest quidem trahi ad proprium alicuius personae, ex hoc quod magis uni quam alteri conveniat, cum id aequalitati personarum repugnet; sed ex hoc quod maiorem habet similitudinem ad id quod est proprium personae alicuius, quam cum proprio alterius: sicut bonitas habet quandam convenientiam cum proprio Spiritus S. qui procedit ut Amor; et similiter potentia appropriatur Patri, quia potentia in quantum huiusmodi est quoddam principium, et Patri proprium est esse principium totius divinitatis: et eâdem ratione Sapientia appropriatur Filio; cum habeat convenientiam ad proprium eius qui procedit a Patre ut Verbum, secundum intellectus processionem. Quae cum ita sint, liber vitae, utpote ad notitiam pertinens, Filio appropriari debet; et multo magis, quia memoria potest habere rationem libri, et in memoria dicitur scribi aliquid, prout est quaedam potentia cognoscitiva: sic autem solet Filio appropriari. Pater vero poterit dici liber, secundum quod est commune attributum; vel caput libri, in quantum Filius, cui liber vitae appropriatur, a Patre oritur.

IV. Neque liber vitae est de vita naturae in creaturis, nam liber vitae sumitur ut quaedam notitia dirigens in eius collatione datorem. Atqui in conferendis bonis quibuscunque non indigemus directione, nisi propter hoc quod oportet discernere eos quibus dandum est, ab eis quibus non detur. Ergo liber vitae non est nisi respectu illius vitae quae cum electione datur. Atqui vita naturalis, sicut et alia bona naturalia, communiter omnibus datur, secundum quod unusquisque est capax. Ergo respectu vitae naturalis non est liber vitae intelligendus; sed solum respectu illius vitae quae, secundum propositum Dei eligentis, quibusdam datur et quibusdam non datur.

V. Ex determinatis iam prope acceditur ad essentiam libri vitae, prout de eo nunc agimus. Nam importat conscriptionem quandam sive notitiam electorum ad vitam gratiae et gloriae. Quae conscriptio sive repraesentatio dupliciter potest fieri: scil. uno modo in quantum vita ipsa repraesentetur secundum se; alio modo secundum quod ab aliquibus participetur. Vita autem secundum seipsam repraesentari potest per modum doctrinae; et sic liber vitae dice-

retur qui continet doctrinam de vita consequenda, qualis est Novum et Vetus Testamentum; et per modum exemplaris: et sic liber vitae dicitur ipse Christus, quia in eo, sicut in exemplari, conspicere possumus qualiter sit vivendum ut perveniamus ad vitam aeternam. Si autem velit considerari repraesentatio vitae secundum participationem; adhuc poterit sumi a priori, ut ita dicam, et a posteriori; quatenus nempe sit liber vitae conscriptio factorum quibus electi quique tandem pervenerint in suum finem ad quem eos primum Deus conscripserat: quo sub sensu liber vitae definitur ab Augustino, ut illa vis divina qua fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua. At maxime dicendus est Scripturarum consuetudine liber vitae, intelligibilis conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam in praedestinatione; id est notitia firma ac significativa praedestinatorum. — Quo sensu admitti oportere concluditur, quia sicut scriptura libri est signum eorum quae fienda sunt; ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum eorum qui sunt perducendi ad vitam aeternam. Quapropter iure merito liber vitae dicenda est ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos praedestinasse ad vitam aeternam. Atque idipsum confirmatur ex illo (II Tim. II, 19): « Firmum Dei fundamentum stat, habens signaculum hoc: novit Dominus qui sunt eius ». — Praeterea quam apte dicatur, secundum quandam similitudinem ad res humanas, elucet, cum in qualibet multitudine, quae providentia regitur alicuius gubernantis, ad multitudinem illam nullus admittatur, nisi secundum gubernantis ordinationem. Ideo qui debent admitti ad collegium multitudinis, conscribuntur quasi illius multitudinis consortes; et ex illa conscriptione dirigitur princeps multitudinis in admittendis vel excludendis ad consortium illius multitudinis sibi subiectae. — Ex quo discursu iam sequitur, et librum vitae, prout de eo nunc loquimur, esse aliquid increatum, et re idipsum ac praedestinationem, a qua tamen ratione differt. Nam liber vitae sic dicitur in divinis ad similitudinem scripturae, per quam princeps civitatis dirigitur in admittendis vel excludendis a civitatis suae consortio. Haec autem scriptura inter duas operationes media invenitur. Sequitur enim determinationem ipsius principis, qui eligit eos quos vult admittere, ab his quos excludit; et praecedit ipsam admissionem vel exclusionem: scriptura autem praedicta non est nisi repraesentatio suae praedestinationis. Ita etiam et liber vitae nihil aliud est quam quaedam conscriptio divinae praedestinationis in mente divina: praedestinatio enim determinat eos qui sunt ad vitam gloriae admittendi.

Huiusmodi autem praedestinationis notitia semper apud Deum manet: et hoc quod est cognoscere se praedestinasse aliquos, est suam praedestinationem in eo esse scriptam quasi in libro vitae. Ergo sicut ratione differt quod Deus cognoscat res, et se eas cognoscere intelligat; sic liber vitae et praedestinatio, formaliter loquendo, non sunt idem; cum respiciant eundem effectum non eodem modo, sed praedestinatio immediate, et liber vitae mediante praedestinatione: materialiter vero idem est; sicut liber iste dicitur doctrina esse Apostoli, quia in eo scripta continetur.

VI. Neque iam erit arduum concludere, quod liber vitae simpliciter est referendus ad vitam gloriae, et ad vitam gratiae nonnisi secundum quid. Nam liber vitae dicitur repraesentatio eorum qui ad vitam supernaturalem, nutu Dei munifico tribuendam, pervenient, ex similitudine illorum qui a principe conscribuntur, ut sint consortes multitudinis gubernatae. Multitudo autem, quae convenientissimo modo gubernatur, est collegium Ecclesiae triumphantis, quae civitas Dei vocatur in Scripturis. Ergo simpliciter dicendus est liber vitae conscriptio sive repraesentatio illorum qui ad beatitatis divinum consortium sunt admittendi. — Id aperte colligitur ex divina Scriptura; iuxta illud (Isai. IV, 3): « Sanctus vocabitur omnis qui scriptus fuerit in vita in Ierusalem »: et evidentius (Luc. X, 20): « Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in coelis »: quare monet Apostolus (Hebr. XII, 22): « Accessistis ad montem Sion, et civitatem Dei viventis, Ierusalem coelestem, et multorum millium Angelorum frequentiam, et Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in coelis ». Ex qua fide Angelicus concludit, oportere ut conscriptione hac dirigatur ad vitam conferendam ille qui tali multitudini praeest, scil. Deus: quae conclusio notanda fuisset contra Molinae hypothesim in secunda lectione. Quinimmo succrescit huius conclusionis efficacia ad quamcunque dubitationem removendam (si qua supererat) eo quod habet S. Praeceptor: « Quod vita gratiae non habet rationem finis, sed rationem eius quod est ad finem. Unde ad vitam gratiae non dicitur aliquis eligi, nisi in quantum vita gratiae ordinatur ad gloriam; cuius est causa ut dispositio praeparans subiectum ad aliquam formam vel perfectionem recipiendam, ideoque reducitur ad causam materialem » (Cfr. Q. D. VIII, a. 7 et S. Th. q. XXIII, a. 2). — Idipsum facili ratione constat: nam eligitur aliquis ad id quod habeat rationem finis. Non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet: cum id sit proprium officium et finis militiae. Atqui

finis supra naturam existens est vita gloriae. Ergo proprie liber vitae respicit beatitudinis consecutionem, non secus ac simpliciter praedestinatio. Nonne vita finis rationem habet? Et vita (maxime de qua loquimur) accipienda est ut quoddam praemium et quasi possessio eius in quo nullum defectum patitur. Atqui per vitam gloriae omnis defectus vitae oppositus excluditur; cum in ea omnis mors et corporalis et spiritualis penitus absorbeatur, ut nec etiam potentia moriendi remaneat. Ergo liber vitae non respicit simpliciter vitam gratiae, sed gloriae tantum.

VII. Una forte supererit lectoribus haesitatio; quod ex libro vitae deleri quidam videantur: num etenim divina praedestinatio potest falli, aut quis de gloria semel arrepta cadere? Quidam opinantur nullum de libro vitae deleri secundum rei veritatem: sed ex consuetudine Scripturarum, ut aliquid dicatur fieri quando innotescit, secundum hoc aliqui dicuntur esse scripti in libro vitae, in quantum existimentur propter praesentem iustitiam temporaliter habitam; sed quando apparet vel in hoc saeculo vel in futuro, quod ab hac iustitia exciderint, dicuntur inde aboleri. — Haec positio quamvis non habeatur ut falsa absolute, nihilominus huic proposito minus congrua est. Nam non deleri de libro vitae ponitur (in Apocalypsi ab initio citata) inter praemia iustorum. At vero quod Sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione, sed etiam quantum ad rem. Ergo verius et intimius solvenda est praesens dubitatio. — Itaque dicendum quod liber vitae est conscriptio ordinatorum in vitam aeternam. Atqui ad vitam aeternam ordinatur aliquis ex duobus; scil. ex praedestinatione divina, quae numquam deficit; et ex gratia, hoc ipso quod quicumque gratiam habet, est dignus vita aeterna, quae tamen ordinatio deficit interdum facinore peccati mortalis. Ergo quicumque sunt ordinati ad habendum vitam aeternam ex praedestinatione divina; sunt simpliciter scripti in libro vitae, ut habituri vitam aeternam in seipsa, a quo numquam delentur. Sed illi qui sunt ordinati ad habendam vitam aeternam solum ex gratia; neque sunt simpliciter conscripti, sed accidentaliter, ut habituri vitam aeternam tantummodo in sua causa: qui possunt deleri de libro vitae; non quidem ut deletio ad notitiam Dei referatur, sed ad rem scitam, quae postquam ordinata erat, actu peccati mortalis desinit ordinari eo ipso cum a gratia deficiat. Igitur deleri de libro vitae sibi vult, quosdam non esse unquam simpliciter praedestinatos, et gratiam iustificationis, qua vitam coelestem causaliter obtinent, malitia suae voluntatis

amittere: et simili ratione intelligitur aliquem e contra de novo conscribi.

VIII. Quid ergo est reputandum de non electis qui ex propria malitia reprobantur iusteque damnantur? Est quidam proprius liber impiorum, qui scriptus proferetur, in quo totum continetur, unde mundus iudicetur (ut lugubri ritu canit Ecclesia); at de hoc libro non agitur. Ieremias praedixerat quod recedentes a Deo in terra scribentur: sive (ut dicit Psaltes) in terris suis. Verum non est audendum de divinis aliquid dicere, nisi quod est per auctoritatem S. Scripturae invectum, et ecclesiastico usui conformetur. Sed liber mortis non invenitur in Scriptura dici de Deo, sicut liber vitae. — Et revera de eo quod in libro scriptum habetur, tenet aliquis notitiam prae aliis electam. Ergo respectu scitorum a Deo liber dici debet, de quibus aliquam specialem notitiam prae aliis habet. Est autem in Deo duplex cognitio: scil. simplicis notitiae quae communis est omnibus, bonis et malis; ac scientia approbationis quae est bonorum tantum. Ergo boni habent quandam privilegiatam cognitionem in Deo prae aliis, ratione cuius in libro scribi dicuntur; non autem mali. Non est itaque dicendus liber mortis, sicut dicitur liber vitae. Eo vel magis quod qui puniuntur, per poenas ipsas exterminantur a notitia hominum; quibus iudex dicturus est: « Nescio vos »: et ideo non conscribuntur, nisi forte ad tempus, quousque eis poena infligatur. — At nos et quique S. Doctoris sapientiam plenis hausibus didicerint atque animo reposuerint, conscripti simpliciter, quasi in perpetua memoria Dei habeamur, deputati ad dignitatem filiorum, et beatorum praemia.

LECTIO VI.

DE REPROBATIONE.

Argumentum. I. Reprobationis cum praedestinatione connexio. — II. Nominis ratione tradita, reprobationem esse demonstratur, et quid re sit inquiritur. III. In opere reprobationis quam vere divina voluntas cum humana libertate coëat, maxime ex doctrina S. Thomae disseritur. — IV. Calvini impia haeresis refertur et confutatur. — V. Excutitur opinio theologica de reprobatione negativa.

I. Reprobatio opponitur praedestinationi; et ideo per oppositum datur intelligi. Cum in praehabitis lectionibus exquireretur quid sit proprie et quomodo ad effectus suos praedestinatio referri debeat,

plerumque incidit sermo etiam de reprobatione: et quicumque errores turbaverint catholicum Dogma in uno, et aliud susdeque converterunt; quae theologorum opiniones dissentiunt circa divinae scientiae, voluntatis et praedestinationis vim et firmitatem, eaedem in contratia scinduntur quoque, cum de reprobatione disputatur. Profecto inter illa duo summa consociatio est, non secus ac inter quaecunque sub genere aliquo proxime conclusa, quorum unius scientia determinat veritatem de altero. Prius autem dignitate et cognitione videtur extremum, quod affert perfectionem et bonum, sicut lux praeit tenebras et sanitas aegritudinem. Quapropter S. Praeceptor in Summa Th. (I P. q. 23), in Contra Gent. (L. III, c. 163), in Magistrum Sent. (L. I, dist. 40) et in Comm. ad Epistolas D. Pauli (maxime ad Rom. IX) et quandocunque inciderit sermo de hac re, semper a praedestinationis conceptu ad reprobationem descendit. — Non desunt haereses nec theologorum discrepantiae in proposito; et quod mirabilius consideranti obiicitur, a sententia eorum qui S. Thomae dederant mentem animumque, nunc parumper digressi videbimur, cum contra oppositores thomisticae doctrinae intensius rationum molimina urgerent. Nobis autem sic persuasimus, et sic in omni ad disputandum congressu quaestionis sentiendum tenemus, ut dum S. Doctoris vestigia conterimus, et quasi manu ducimur, ne minimo quidem ab eo differre velimus: quocirca modesto sed prompto animo amplectemur quidquid sincerius ex thomistico fonte sapientes diversarum partium adhibuerint.

II. A facilioribus et prioribus incipiat oratio. Reprobationis nomen in communi significat repulsionem alicuius tamquam indigni: et in proposito indignitas haec attenditur respectu vitae aeternae. Generatim loquendo in ea simul comperitur iudicium agentis per intellectum practicum, et voluntatis aversio; ratione autem obiecti, falsum, turpe et malum. Insuper quia directe approbationi contradicit; necessario importat haec duo: ut sit nempe abiectio unius rei respectu alterius contrariae, prout illa subest approbationi vel quae digna approbatione constituitur; secundo importat ex reprobante determinationem eius quod fieri debeat circa idipsum ex sua indignitate in malum eius, ne quid mali contra reprobantem et contra ea quae approbet, consequatur. Denique potest considerari in actu primo, et in tantum indicat non electionem in comparationem similium quae eliguntur: et in actu secundo significat abiectionem rei actu posito voluntatis in reprobante; et includit utrumque, scilicet exclusionem directe volitam et adversae sortis destinationem.

Ut quid proprie sit eluceat, altius petitur, num esse oporteat. Igitur ad providentiam pertinet aliquem defectum permittere in rebus, quae secundum seipsas a fine defectibiles, eidem providentiae subduntur. Atqui homines ita diliguntur a Deo ut per providentiam in vitam aeternam ordinentur, qui secundum proprium agendi modum et propter maximam finis nobilitatem, sunt quamplurimum defectibus proni. Ergo divinae providentiae congruit ut permittat aliquos ab isto fine deficere. Haec divina permissio humanorum defectuum, consequens diiudicatio, tum exclusionis ab ultimo fine, tum subeundae poenae ad mensuram iustitiae vindicantis, nil aliud est quam reprobatio. Ergo Deus aliquos certissime reprobat. Huius divini operis clarissima offeruntur documenta Scripturarum: nam deiectio primi parentis post inobedientiae culpam: clamor ille quo Deus indicat se poenituisse quod hominem fecerit, quod, cum Iacob diligeret, Esau odio haberet, et tam frequens abiectio impiorum a divino conspectu; totidem effata sunt divinarum reprobationum. Verum non opus est diu morari in hac positione ostendenda; cum ex praedestinatione statim et reprobationem penes Deum esse deducatur.

Quid autem sit colligitur: nam est providentiae pars non secus ac praedestinatio. Id tantum discriminis est; quia providentia exercet universale munus, ut ratio ordinis omnium ad finem communem quem Deus principaliter intendit, cuiusmodi est manifestatio seu participatio divinae bonitatis, maxime in creaturis rationalibus. Praedestinatio est pars providentiae respectu eorum qui divinitus ordinantur in aeternam salutem: reprobatio autem est pars providentiae respectu illorum qui ab hoc fine decidunt; ita nihilominus ut ex huiusmodi supremo casu in ordinem divinae bonitatis ea ratione coarctentur, quod subeundo debitam voluntariae inordinationi poenam, in seipsis ostendant magnitudinem divinae iustitiae punientis. — Praeterea ad reprobationis essentiam accedit, non tantum esse praescientiam, sed aliquid secundum rationem addere; non secus ac providentiam. Cum enim providentia divina sit communiter omnium, tamen quodam speciali modo et privilegii ad instar est eorum in quibus reperitur voluntas, per quam aeternae gloriae capaces efficiuntur. Unde specialis quidam modus providentiae divinae attenditur, secundum ordinem talis naturae in finem, et secundum collationem eorum quae in finem promovent. Et quia ex conditione talis naturae est ut a consecutione finis deficere possit; ideo per providentiam divinam ordinatum est ut talis defectus in bonum iustitiae cedat, dum culpae poena infertur. Et ideo sicut provi-

dentia divina respectu ipsius boni, quod est per consecutionem gratiae et gloriae, cum praescientia eventus, dicitur praedestinatio; ita providentia divina respectu mali, cum praescientia defectus appositi, dicitur reprobatio. Et quia bonum subiacet providentiae ut causatum et ordinatum; ideo dicitur quod praedestinatio est causa gratiae, et gloriae ad quam gratia ordinatur. Sed quia malum non subiacet providentiae ut intentum et causatum, sed solum ut praescitum et ordinatum; ideo reprobatio est tantum praescientia culpae et non causa: sed poenae, per quam culpa ordinatur, est praescientia et causa. Liquet ergo reprobationem supra praescientiam secumferre divinam voluntatem permittendi defectum, et voluntatem poenae infligendae, ut culpa praevisa ordinetur. Et quoniam malorum ut fiant Deus habet scientiam simplicis notitiae; sed ut ordinentur, habet quoque horum scientiam approbationis; hoc, velut principale intentum, significatur reprobationis nomine. Haec igitur approbatio quaedam est iustitiae punientis, supponens non-approbationem praedestinantem vitae aeternae cum finali perseverantia, permissionem culpae et derelictionem a gratia, quam quis suo libero arbitrio recusaverit. — Quid ergo importat ex parte reprobati supra praescientiam casus futuri? Profecto nihil causatur in ipso, per quod malus fiat; quia tantum reprobatio addit supra praescientiam aliquid ex parte Dei reprobantis; scil. voluntatem ordinis poenae ad culpam. Unde etiam in abstracto non ita appropriat sibi nomen commune, sicut in concreto: et magis dicitur reprobatus praescitus, quam praescientia reprobatio.

III. Difficultas in eo parva non est, cum dicitur Deus misereri cuius vult, et quem vult indurare (Rom. IX, 18). Nam videtur effici ab ipso Deo ut qui non est praedestinatus, ita ordinetur ad poenam ut moveatur ad culpam, et in ea usque ad praesentis vitae exitum perduret. Sed iam a S. Doctore id propositum et determinatum fuerat: qui (I Sent. Dist. 40, q. 4, a. 2) primum ait obdurationem quandoque sumi pro actu voluntatis obstinatae in malum, cui pertinaciter adhaeret; et sic constat quod obdurationis causa non est Deus sed homo; sicut nec alicuius actus peccati, in quantum deformis est. Quandoque vero obduratio dicitur ipsa privatio gratiae, quae etiam excaecatio dicitur, quia gratia est quoddam lumen animae, et perfectio quaedam habilitans ipsam ad bonum. Istum autem carere gratia, ex duobus contingit: tum quia ipse non vult recipere: tum quia Deus non sibi infundit. Inter haec duo talis est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione primi. Cum enim

Deus non velit nisi bonum, non vult istum carere gratia, nisi secundum quod bonum est. Sed quod iste careat gratia, non est bonum simpliciter; unde hoc absolute consideratum, non est volitum a Deo. Est tamen bonum ut careat gratia, si eam habere non vult, vel si ad eam habendam negligenter se praeparat. Quia iustum est, et hoc modo est volitum a Deo. Patet ergo quod huius defectus absolute causa prima est ex parte hominis qui gratia caret; sed ex parte Dei non est causa huius defectus, nisi ex suppositione illius quod est causa ex parte hominis. Et per hunc modum invenitur dici Deus quandoque causa excaecationis vel obdurationis; non quidem immittendo malitiam, sed non impartiendo gratiam, quod in ipso est. Si enim non necessario impertitur gratiam, in ipso est et non impertiri: unde eius quod est non impertiri, aliquo modo est causa. Iste autem defectus potest dupliciter considerari, sicut etiam quilibet alius. Cum enim defectus incidat ex defectu causae secundae, et non ex defectu causae primae (quem tamen defectum Deus non impedit ne impedimentum naturae cedat, tamen impedire posset); si iste defectus gratiae comparetur ad voluntatem, quae est sicut causa proxima, invenitur voluntas habere causalitatem ad ipsum, quae bonum propositum non accipit, cum accipere possit; et ex hoc est culpabilis et vituperabilis; quia malum est huiusmodi, cuius principium est voluntas. Si autem comparetur ad ipsum Deum, non invenitur causatus ab ipso, sed tantum permissus et ordinatus, ut scil. sit in poenam ipsius qui vult deficere. Unde dicit Augustinus (I Confess. cap. ult.): « Iussisti Domine, et sic est, ut omnis inordinatus animus sibi ipsi sit poena »; et talis ordinatio a Deo est. Unde respectu ipsius defectus nullam causalitatem habet, sed respectu ordinationis tantum: et hoc significatur, cum obdurare dicitur. Ex quo doctrinae processu lector accipiat: primo, quid proprie sit obduratio, utpote quae duo claudit; scil. privationem gratiae, et actum voluntatis obstinatae in malum, cui pertinaciter adhaeret. — Secundo, carentia gratiae absolute quidem evenit, quia homo non vult recipere; respective autem est a Deo non infundente, quatenus non infundere gratiam alicui, vel hunc non habere gratiam, bonum est. Atqui non est id bonum simpliciter, sed tantum quatenus homo negligat gratiam. Ergo privationis gratiae absoluta causa non potest repeti a Deo; et Deum simpliciter nolle gratiam alicui dare, vel eum a se abiicere, falsum et absurdum est ex D. Thomae doctrina. — Tertio colligitur, quod Deus excaecationis vel obdurationis causa quandoque dicatur, tantummodo quia non

impertit gratiam ex creaturae defectu quem Deus non impedit, quia non impedire congruum est, et permittere idipsum pertinet ad gubernantis ordinationem. — Quarto denique, lector sibi definiat quomodo ad Deum sit referendum, homines derelinqui et obstinari usque ad aeternalem poenam subeundam.

Sed in Commentario ad Rom. IX S. Praeceptor vidit aliquid amplius esse intelligendum in reprobatione et obduratione malorum. Ibi quidem agitur, nullam esse iniquitatem Dei ex eo quod ab aeterno reprobat malos: « Dicit enim Scriptura Pharaoni: quia in hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam; et ut annuncietur nomen meum in universa terra. Ergo cuius vult miseretur, et quem vult indurat. Dicis itaque mihi: quid adhuc quaeritur? Voluntate enim eius quis resistit? Homo tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit: quid me fecisti sic? An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam? Quod si Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam ». In hoc divinarum sententiarum complexu maxime intenditur conclusio illa, quod nempe Deus absque ulla iniustitia, quem vult indurat. Id probatur considerando quid Deus circa reprobos faciat. Et primum ex Pharaonis exemplo traditur, quod ille dignus erat mori propter mala quae fecerat; sed tamen non statim ei mortem Deus iniecerat, sed servavit in vita, ut ostenderet in eo virtutem suam. Itaque Deus iniquitatem reprobis non facit, cum ipsi ex suis meritis essent digni statim consumi; sed hoc ipsum quod eos servat in vita, procedit ex nimia sua bonitate. Praeterea dicitur excitasse Pharaonem Deus in peccatum ut deterior fieret: quod quidem non est intelligendum hoc modo ut Deus in homine causet malitiam; sed est intelligendum permissive, quia scil. ex iusto suo iudicio pemittit aliquos ruere in peccatum propter praecedentes iniquitates, sicut Apostolus supra dixerat (I, 28): « Tradidit eos Deus in reprobum sensum ». Insuper tertium accedit quod est praecipuum; quia instinctu quodam interiori moventur homines a Deo ad bonum et ad malum. Unde Augustinus dicit (de Gr. et Lib. Arb. 22): « Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocunque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum ». Et quemadmodum dicitur saepius in Scriptura Deus suscitare aliquos ad bonum, ita etiam ad malum faciendum, se-

cundum illud Isaiae (XIII, 17): « Suscitabo Medos, qui sagittis parvulos interficiant ». Aliter tamen ad bona, aliter ad mala: nam ad bona inclinat hominum voluntates directe et per se, tamquam actor bonorum: ad malum autem dicitur inclinare vel suscitare homines occasionaliter; in quantum scil. Deus homini aliquid proponit vel interius vel exterius, quod quantum est de se, est inductivum ad bonum; sed homo propter suam malitiam perverse utitur ad malum, quasi secundum duritiam suam et impoenitens cor ex Dei benignitate adducente ad poenitentiam, thesaurizans sibi iram in die irae (ut dixerat II, 4). Et similiter Deus, quantum est de se, interius hominem ad bonum instigat, puta regem ad defendendum iura regni sui, vel ad puniendum rebelles: sed hoc instinctu bono malus homo abutitur secundum malitiam cordis sui. Hoc modo contigit Pharaoni, et secundum divinam ordinationem contingit in reprobis, et maxime in obcoecatis malitia. Quarto, consideretur quo fine Deus ista partim permittat: nam operatur in creaturis ad suam manifestationem. Sic igitur quantum ad hoc non est iniquitas apud Deum, utentem creatura sua secundum eius merita ad gloriam suam. Quinto, cum deinceps obiiciatur nihil oportere quaerendum de causa bonorum et malorum, cum omnia voluntati divinae attribuantur, cui nullus potest resistere; respondetur hoc modo: quod circa electionem bonorum et reprobationem malorum duplex quaestio moveri potest. Una quidem in generali, quare Deus velit quosdam indurare, et quorundam misereri; alia vero in speciali, quare velit huius misereri, et hunc vel illum indurare. Et potest quidem ratio prioris quaestionis assignari; secundae autem non est nisi simplex Dei voluntas. Itaque per similitudinem haec quaestio agitur: si quis artifex ex materia vili faciat vas pulchrum et nobilibus actibus accomodatum, totum adscribitur bonitati artificis. Si vero ex vili materia, puta ex luto, faciat vas accommodatum vilibus usibus; non posset vas conqueri, si rationem haberet. Posset enim conqueri, si ex materia pretiosa, quae praeiacet artificis operationi, puta ex auro et lapidibus pretiosis, faceret vas ad vilia officia deputatum. Humana autem natura vilitatem habet ex sua materia, et maiorem ex corruptione peccati, quae per unum hominem in hunc mundum intravit. Unde quidquid boni habet homo, debet bonitati divinae quasi principali agenti, adscribere. Si vero Deus hominem ad meliora non promoveat, sed in sua infirmitate eum dimittens, deputet eum ad infimum usum; nullam ei facit iniuriam, ut possit iuste de Deo conqueri. Quapropter Deus liberam potestatem habet fa-

cere ex eadem corrupta natura humani generis, sicut ex quodam luto, nulli faciendo iniuriam, quosdam homines praeparatos in gloriam, quosdam autem in miseria derelictos: iuxta illud (Ieremiae XVIII, 6): « Sicut lutum in manu figuli, ita in manu mea vos, domus Israël ». Hucusque ad verbum S. Thomas exponit sententiam Apostoli: ex quo discursu colligitur quam falso reputaret quis Deum reprobare aliquem a vita aeterna et consequenter relinquere in interitum ante praescientiam cuiuscunque malitiae. Nam hic docemur quod eatenus nulla sit penes Deum iniustitia, in quantum homo ex sese non habeat dignitatem ut praedestinetur, atque idcirco si permittente Deo abutitur gratia et quocunque alio beneficio, sive cadit in gravem culpam, iure Deus ex illo facit vas in contumeliam, si velit: at non ideo eum permittit cadere, et derelinquit, quia antecedenter velit ipsum facere in perditionem. Sexto solvitur quaestio adducta, quare Deus velit quibusdam misereri, et quosdam in miseria derelinquere; sive quosdam eligere et quosdam reprobare. Circa quod considerandum est quod finis omnium divinorum operum est manifestatio divinae bonitatis; cuius tamen tanta est excellentia ut non possit uno modo nec in una creatura sufficienter manifestari; et ideo diversas creaturas condidit in quibus diversimode manifestatur. Praecipue autem id obtinet in creaturis rationalibus, in quibus eius iustitia manifestatur quantum ad illos quos pro eorum meritis punit; misericordia vero in illis quos ex sua gratia liberat. Et ideo ut utrumque in hominibus manifestaretur, quosdam misericorditer liberavit, sed non omnes. Circa reprobos autem debet attendi finis, usus, et divina operatio. Finis ergo reprobationis vel obdurationis malorum, est manifestatio divinae institiae et virtutis, quatenus sua potentia eos subiicit sibi, et sibi subiectos punit. Usus autem malorum ad quem eos adhibet Deus, est ira, id est poena; ita ut appellentur vasa irae, id est iustitiae instrumenta, quibus Deus utitur ad ostendendam iustitiam vindicativam. Actus vero quem Deus erga ipsos exercet, non est quod disponat eos ad malum, quia ipsi de se habent dispositionem ad malum ex corruptione primi peccati: et ideo dicuntur praeseferre aptitudinem ad aeternam damnationem. Hoc autem solum Deus erga illos agit, quod sustineat permittens agere quae concupiscunt; sic patientiam suam demonstrans, quod non statim vindictam infert. — Piaculum mihi videbatur, nisi in re tam difficili ex integro describerem S. Thomae expositionem, incomparabili profunditate, proprietate et claritudine disertissimam.

IV. Catholici dogmatis intelligentia praefixa, ad contradicentem haeresim, et parum aeque probabiles opinationes ventilandas convertimur. Iamdudum Pelagiani contra Augustini doctrinam obiecerant per calumniam, videri maiorem partem generis humani ad hoc creasse Deum ut perdat in aeternum (apud S. Prosperum in Resp. III ad Obiect. Vincent.): quod postea Praedestinatiani adoptarunt: at praecipue cum Luthero Calvinus; cuius eandem esse, quae Augustini fuit, de praedestinatione ac reprobatione sententiam, partim ab ignaris usurpatum temere, partim ab improbis callide insidioseque confictum est. Hic quidem non magis errore quam studio perditarum rerum atque partium adductus, tam ferox ingenium explicuit, ut diceret, Deum alios in spem vitae adoptare, alios aeternae adiudicare morti eo decreto, quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet: utpote qui non alia ratione, quae futura sunt, praevideat, nisi quia ita ut fierent, decrevit. Decretum idcirco fuisse a Deo, ut sua defectione periret Adam; et eorum frigidum esse commentum, qui dicunt, liberi arbitrii fuisse, ut fortunam ipse sibi fingeret; Deum vero nihil destinasse, nisi ut pro merito eum tractaret. Hanc aliis blasphemiam cumulat, ponens, fidem et iustitiam reprobis numquam a Deo tribui, quae tamen in electis numquam semel data extinguatur. Amplius et consectarium nefandum attexuit, quod scil. Deus non solum vult peccata fieri posse, sed etiam ut fiant. Id magistro suo impudentior Piscator fassus est ad Worstium scribens; id quoque Beza, qui cum vellet excusare Calvinum, ait, Deum vasa irae suae, quaecumque libuit, ab aeterno destinasse consilio suo, quod Ipse malitia diaboli et hominum voluntaria corruptione utens exequeretur. Haec horribilia Lutherus praeluserat in libro de Servo Arbitrio, instituens, omnia in nobis necessario fieri, sub aeterno amore aeternoque odio Dei erga homines, facientis necessario damnabiles, operantis mala in nobis, atque in nobis sua mala opera punientis; a quo tam crudeli et intolerabili dicto neque Melanchton abstinuit. Sed brevi tempore haec tam singularis insania omnes a se quoque Protestantes abalienavit. Circa annum 1618 Conventu Dordracaeno duae Calvini propagines, Arminius et Gomar magistri sententiam vel totaliter oppugnare, vel attemperare conantes, duas alias pepererunt sectas, Remostrantes et Gomaristas. Isti ut potentiores, eos in Pelagium declinatos oppresserunt usque ad mortis poenam et carceris, quam Grotius in sporta demissus evasit. Gomaristarum haec fuit sententia, quod Deus ab aeterno liberrima sua voluntate aliquas certas personas, in et

cum Adamo lapsas, reas et corruptas, statuit apud sese in statu peccati et corruptionis suae relinquere, nec erga illas remedium gratiae efficacis et salutaris in Christo adhibere. Quae cum ita sint, iure Gazzaniga ab Em. Franzelin reprehenditur quod hos haereticos sanam doctrinam amplexos fuisse opinetur, quos et Ecclesiae Doctor Ligorius, Calvinismo adhaesisse testatur (Cfr. Petavium, l. X, cap. 6 et seqq.).

Veritas christianae sapientiae undique contrariatur. Nam dicitur: « Cum sis iustus, omnia iuste disponis. Ipsum quoque qui non debet puniri, condemnare exterum aestimas a tua virtute... Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti, nec enim odiens aliquid constituisti aut fecisti » (Sap. XII, 15; et XI, 25). Atqui nemo iuste punitur nisi ex eo quod sua voluntate libera peccet; et ille habetur odio secundum se, quem quis respuat, nullo habito respectu propriorum actuum, cuique ex praeoccupato animo quodcunque bonum negetur. Ergo praefata haereticorum positio manifestissime Scripturis contradicitur. Immo quasi praevidens tantam contumeliam, Deus ore suo clamat (Ezechiel. XVIII, 23): « Numquid voluntatis meae est mors impii, dicit Dominus Deus, et non ut convertatur a viis suis et vivat? »:... (Oseae XIII, 9) « Perditio tua Israël, tantummodo in me auxilium tuum ». Innumera pene sunt divinorum eloquiorum testimonia, ut Dei iustitia, sinceritas universae dilectionis hominum, distributio omnis generis gratiae et sollicita erga delinquentes miseratio, nec unquam malitiae alicuius effectio ad credendum proponatur: « Quoniam non Deus volens iniquitatenm tu es (Ps. V, 4). Nemini mandavit impie agere, et nemini dedit spatium peccandi (Eccli. XV, 21). Nemo, cum tentatur, dicat, quoniam a Deo tentatur; Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat » (Iacobi I, 13). Atqui non obstante quacunque Calvini tergiversatione, Deus ex eius mente saltem dici posset instigator malitiae, in malum causa prima cogens, impossibilia praecipiens, et simulator. Ergo nihil contra Deum iniquius Calviniana haeresi. — Unde et Conciliis proscripta est: ut puta Synodo Arausicana (an. 529), quae Can. 25 ita definiit: « Aliquos ad malum divina potestate praedestinatos, non solum non credimus; sed etiam si qui sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus ». Unde et Conc. Valentinum (saec. IX) eundem canonem adoptavit, definiens iterum (Can. 2): « Non ex praeiudicio Dei aliquem, sed ex merito propriae iniquitatis credimus condemnari; nec ipsos malos ideo pe-

rire, quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt, suoque vitio in massa damnationis, vel merito originali, vel etiam actuali permanserunt ». Et Can. 8 congerens plura S. Augustini loca, deducit: ex his libris agnoscendum, quia hoc verbum *divinae praedestinationis* in parte reproborum positum, non ad culpam utique, sed ad poenam referri. Eamdem proscriptionem haeresis Synodus Tridentina reduxit (Sess. VI, Can. 6 et 17). — En quae sit D. Augustini sententia: « Bonus est Deus, iustus est Deus. Potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia iustus est..... Deus nullum eligit dignum, sed eligendo efficit dignum; nullum tamen punit indignum » (Contra Iulianum, l. III, c. 18, et V, c. 3). Hisce principiis subscripsere SS. Prosper et Fulgentius; quorum ille ait »: Ad perpetrationem cuiuscunque peccati nulla omnino est praedestinatio Dei. Nec fieri potest, ut per quem a talibus malis surgitur, per eum in talia decidatur » (Resp. ad Obiect. Vinc. 14); et posterior repetit: « Non esse praedestinatos malos ad hoc, quod male operantur, sed ad hoc quod iuste patiuntur, praedestinatos ad poenam non ad culpam » (De Ver. Praed. et Grat.). — Supervacanea esset longior in hanc refutationem oratio, cui terminum damus eo quod superius traditum est: quod scilicet reprobatio definiatur: *praescientia cum voluntate permittendi culpam et propterea damnandi*.

V. Arbitrabar me ad huius lectionis propinquasse finem; nisi distineret reprobationis invecta distinctio in *antecedentem negativam*, et *consequentem positivam*, inter theologos disputata. Nam omnes Catholici adversus haeresim tenuere, antecedentem praevisis demeritis reprobationem positivam, idest iudicio ad poenam damnandi, esse absurdissimam. At plerique admittunt praeviam et absolutam exclusionem a beatitate, vel sub ratione *praetermissionis* et non-praedestinationis actu positivo divinae voluntatis, excludentis a gloria ut a beneficio indebito. Sed ex his quidam adiungunt, hanc non-electionem consequenter se habere ad praevisionem peccati originalis, sed antecedenter et independenter a praevisione omnium aliarum actionum ordinis creati, et praecipue omnium actuum supernaturalium. Ita refert Em̃. Franzelin ex theologis, Alvarez, de Auxil. Disp. 37, Suarez, de Praed. Gonet, Ruiz, etc.; et hanc de reprobatione negativa asserenda thesim prosequutus est Gazzaniga: quam tamen clm̃us. theologus solidis argumentationibus infirmat, neque D. Thomae consonam esse opinamur. Et primo quidem ardua

nimis opera videbitur, ut hypothesis reprobationis negativae, cum voluntate Dei antecedenti, ut omnes homines salvi fiant, et qua Christus pro salute totius mundi redemptor extitit, conciliari possit. — Secundo, in praesenti oeconomia divinae gubernationis, idem est non ordinari ad supernaturalem beatitudinem, et ad ultimum finem humanae vitae. Ergo antecedenti voluntatis divinae actu excludi a vita aeterna, aliud non est quam nullo modo ordinari in ultimum finem. — Tertio, minimum est opprimi quibuscunque sensuum poenis in comparatione ad exclusionem a gloria. Ergo in praefata positione haberetur, Deum imperio suo adducere id quod est infinitum pene malum rationalis creaturae; quamvis non sub poenae meritae iudicio; quin pensi habeatur quid sit futurum ex propria illius voluntate. — Quarto, dato hoc semel quid fiet? Esse contra Dei voluntatem quod quis negative reprobatus salvetur, praescindendo etiam ab omni eo quod per seipsum sit acturus. Quo in proposito longius aberrare existimo illos, qui definiunt, Deum ordinare tamquam media ad obtinendum finem negativae reprobationis, infelicium hominum culpas. — Quinto, iidem falli videntur, cum non satis discreverint quam diversa oppositaque ratione procedat electio sive praedestinatio ad gloriam, ac reprobatio. Et nisi me decipiat animus, comperta nuper fuit res, quaecunque assecutioni beatitatis conferunt, et quae praedestinatio comprehendit, se habere ut effectus et media; verum non ita dicendum in his omnibus quae reprobatio sub se continet. — Sexto, sole manifestior doctrina S. Thomae apparet locis hic supra depromptis; ubi exclusionem a gloria non perspexit, praeterquamquod post permissionem culpae et humanorum casuum praevisionem: quos non ut media manifestandae iustitiae, sed occasiones esse docuit. — Septimo, insuper nescio ubinam S. Praeceptor ante praevisam culpam, in divina voluntate affirmaverit circa reprobos actum divinae voluntatis, praeter velle *permissionem* culpae. — Octavo, num quis existimet, ex hoc ipso, quia Deus absoluta voluntate praedestinat aliquos ut suis meritis salventur; positivo actu contrario velit ceteros excludere? Quidquid enim supernaturale aut bonum naturae in finem supernaturalem assumitur, a Deo est et optime consequitur intentionem finis; at defectus creaturarum et peccata non fiunt a Deo, sed velut propria creaturarum antecedunt quamcunque praedestinationis sanctionem. — Nono, pensitet lector haec duo: unum est quod velle bonum quodlibet alicui, per se congruit Deo; at excludere positivo actu a bono, per se non habet rationem ullius

bonitatis, nisi propter aliud id fiat. Aliud est recogitandum, differre plurimum quod bonum non sit debitum alicui, et quod ille sine aliquo respectu suae conditionis a bono indebito excludatur: sicut videri est etiam in humana consuetudine. — Decimo, verba S. Doctoris in medium redeant, cum ait: » Iustum carere gratia, ex duobus contingit: tum quia ipse non vult recipere; tum quia Deus non sibi infundit, vel non vult sibi infundere. Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione primi. Cum enim Deus non velit nisi bonum, non vult istum carere gratia, nisi secundum quod bonum est. Sed quod iste careat gratia, non est bonum simpliciter; unde hoc absolute consideratum, non est volitum a Deo » (I Sent. Dist. 40, q. 4, a. 2). Atqui si istum carere gratia absolute non est bonum; multo minus erit per se bonum, aut volitum a Deo absolute, istum carere gloria. — Quapropter male in theologiam appulit distinctio illa reprobationis *negativae* et *positivae;* ac si vellet quippiam haereticis dari, quod dandum non erat: nec poterat amplius efficere, quam commovere turbas et inextricabiles disseminare quaestiones. — Decimoprimo, quid plura? Cum Emo theologo adversa opinio refellitur maxime, quia contra D. Augustinum Pelagiani obiiciebant, sequi adscribendam antecedenti voluntati Dei negationem praedestinationis ad aeternam vitam. Atqui S. Prosper, etsi distingueret reprobationem negativam et positivam, utramque nihilominus ad praescientiam futurorum peccatorum retulit. Ergo etc. En verba (Resp. ad Capit. Gallor.): « Qui alienus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem cadit? Quod quia Dei praescientiam non fefellit, sine dubio talem numquam elegit, numquam praedestinavit, et periturum numquam ab aeterna perditione discrevit... Quod in haec prolapsa mala sine correctione poenitentiae defecerunt, non ex eo necessitatem pereundi habuerunt, quia praedestinati non sunt, sed ideo praedestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria praevaricatione praesciti sunt... Non relicti sunt a Deo, ut relinquerent Deum; sed reliquerunt et relicti sunt, et ex bono in malum propria voluntate mutati sunt; atque ob hoc, licet fuerint renati, fuerint iustificati, ab eo tamen qui illos tales praescivit, non sunt praedestinati... Vires itaque obedientiae non ideo cuiquam subtraxit, quia eum non praedestinavit; sed ideo eum non praedestinavit, quia recessurum ab ipsa obedientia esse praevidit... Voluntate exierunt, voluntate ceciderunt; et quia praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati: essent autem praedestinati, si essent reversuri et in sanctitate mansuri ». — Duodecimo,

magna (fatear enim) aequivocatio latuit in eadem sententia, in quam hucusque offendimus, ut videre est penes Gazzanigam (Dissert. VI, c. 9 prop. I et II), cum ex SS. Augustino et Thoma probare nituntur suam thesim, ex eo quod ii Doctores inculcaverint, causam esse originale peccatum seu totius massae perditionem, aut non debitam praedestinationem gloriae, cur quidam et non omnes praedestinentur. Nam quis id negat? Verum longe hoc abest ab eo quod probari intenditur. Denique vehementer sum admiratus quod Gazzaniga affirmare non dubitet: « Nullibi S. Thomam innuisse praevisionem peccatorum actualium ut causam reprobationis ». Nam in Q. D. VI de Ver. a. 2, obiectionibus satisfaciens ait: « In his quae ex liberalitate donantur, in nullo iustitiae contradicit, si aequalibus inaequalia darentur; possum enim uni dare, et alteri non dare, pro meae libito voluntatis. Huiusmodi autem est gratia; et ideo non est contra rationem iustitiae distributivae, si Deus proponat se daturum gratiam alicui, et alteri non, nulla inaequalitate meritorum considerata... Ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale, ut dicit Augustinus, vel in futuro per hoc ipsum, quod est non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferatur. Rationabiliter autem possum velle denegare aliquid alicui quod sibi non debetur... Praescientia abusus gratiae non fuit causa reprobationis in Iuda, nisi forte ex parte effectus: quamvis Deus nulli volenti accipere gratiam eam deneget; sed hoc ipsum quod est velle accipere gratiam, est nobis ex praedestinatione divina ». Clavis, ut ita dicam qua sensus hic aperiatur, est reprobationis definitio (I P. q. 23, a. 3): « Reprobatio includit *voluntatem permittendi* aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa ». Ergo cum ait reprobationis causam repeti ex peccato originali, aut quia non sit debita gratia et praedestinatio; non est intelligenda voluntas aut electio excludens a gloria, scilicet reprobatio negativa in sensu theologorum recentium, sed *voluntas permittendi peccata*. Et quoniam hanc esse D. Thomae sententiam, cuius auctoritas mihi omnibus in rebus maxima videtur, semperque visa est, conclusio ista lectoribus insideat, plena gravitatis, plena salutis.

LECTIO VII.

EXERCITATIONES DIALECTICAE IN DISPUTATIONEM DE PRAEDESTINATIONE ET REPROBATIONE.

Exercitatio I. **De praedestinatione.**

Obiectio I. Divinae providentiae aequaliter subsunt omnes creaturae. Atqui non est omnium creaturarum praedestinatio. Ergo nec respectu creaturae rationalis est admittenda.

Resp. *Dist. M.* Divinae providentiae secundum communem ordinem ad ultimum finem, aequaliter subsunt omnes creaturae, *concedo;* eodem modo et secundum eandem participationem finis, *nego.* – *Concedo m.; nego conseq.*

Obiectio II. Atqui nec respectu rationalis creaturae admittitur praedestinatio. Ergo etc. — *Prob.* Ita est providentia creaturae rationalis, ut haec non determinetur ad actum. Atqui praedestinatio videtur importare praedeterminationem. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Ita est providentia creaturae rationalis ut *subiective* non determinetur ad actum, *concedo;* ut nec finis determinetur infallibiliter obtinendus, *nego.* – *Dist. m.* Praedestinatio late sumpta seu aequivoce importat determinationem subiectivae necessitatis, *concedo;* prout hic intelligitur, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio III. Neque est admittenda praedestinatio prout sit ordinatio in ultimum finem infallibiliter obtinendum a rationali creatura. Ergo etc. — *Prob.* In quo sufficit providentia, supervacanea est alia ordinatio. Atqui providentia est sufficientissima ut ordinet hominem ad ultimum finem. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* In quo sufficit providentia, secundum eandem rationem et eundem modum consequendi finem, supervacanea est alia ordinatio, *concedo;*... et secundum specialiorem rationem et diversum modum ultimi finis comparandi, supervacanea est...; *nego.* – *Dist. m.* Sufficientissima est providentia secundum communem rationem, *nego;* secundum sui partem, *concedo.* – *Nego conseq.*

Obiectio IV. Atqui praedestinatio nequit esse pars providentiae et specialior ratio ordinis creaturae rationalis in Deo existens. Ergo etc. — *Prob.* Praedestinatio non est nisi rei existentis, prout mittitur in finem. Atqui creaturae rationales non mittuntur in fi-

nem nisi ex tempore. Ergo non potest admitti in Deo praedestinatio rationalis creaturae.

Resp. *Dist. M.* Praedestinatio, executive sumpta et passive ut praeparatio, non est nisi rei existentis, *concedo;* etiam active sumpta, seu intentionaliter, *nego.* – *Dist. m.* Creatura rationalis est in tempore secundum divinae voluntatis imperium et rationem, *concedo;* absque aeterno consilio divinae voluntatis et sapientiae, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio V. Atqui praedestinatio, etsi active sumatur, non est aeterna. Ergo etc. — *Prob.* Praedestinatio denominat praedestinatum, sicut creatio creaturam. Atqui non ponitur creatio aeterna. Ergo neque praedestinatio.

Resp. *Dist. M.* Praedestinatio denominat praedestinatum secundum actum intelligentiae..., *concedo;* secundum efficientiam, *nego.* – *Dist. m.* Creatio, ratione effectus temporalis quem importat esse actu, non ponitur aeterna, *concedo;* ratione ipsius actus completi, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio VI. Atqui praedestinatio active sumpta non est in Deo ut aeterna ratio transmittendi creaturam rationalem in finem vitae aeternae. Ergo etc. — *Prob.* Deus non habet ordinem ad creaturam, nisi secundum rationem causae. Atqui Deus est causa secundum voluntatem et potentiam. Ergo non est in Deo ponenda praedestinatio, ita ut ulla ratione distinguatur a voluntate et potentia.

Resp. *Dist. M.* Deus ad creaturam non habet nisi ordinem causae agentis per intellectum practicum, *concedo;* per naturam vel per actum solius voluntatis, *nego.* – *Dist. m.* Deus est causa per voluntatem intendentem et eligentem id quod ratione proponitur et statuitur, *concedo;* immediate per voluntatem, quin sit opus ratione practica, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio VII. Atqui Deus ita in creaturis rationalibus agit per suam voluntatem quidquid velit etiam in ordine supernaturali, quin sit supponenda sui ordinis ratio. Ergo non est necesse ut praedestinatio ponatur. — *Prob.* Id oportet admittere circa Deum, quod nobis divina revelatione constiterit. Atqui non constat cuique per spiritum fidei sua praedestinatio ; sed tantum hoc, quod Deus facit quaecunque vult. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Id oportet admittere... quod constiterit in genere et secundum oeconomiam divinae providentiae, prout conferat maiori utilitati, *concedo;* in singularibus et pro singulis, *nego.* – *Concedo m.; nego conseq.*

EXERCITATIO II. **Circa causam praedestinationis.**

OBIECTIO I. Praedestinatio est in Deo. Atqui absurdum est ponere causam eius quod in Deo sistit. Ergo nulla est inquirenda praedestinationis causa.

RESP. *Dist. M.* Praedestinatio est in Deo secundum actum et in quantum est ratio divinorum agibilium in rationali creatura, *concedo;* sine ullo respectu effectuum ad ipsam vel ipsius ad plures effectus, *nego.* – *Dist. m....* quantum ad ipsum actum, *concedo;* quasi unus effectus non possit constitui a Deo ut causa alterius; ita ut propter unum ordinet aliud, *nego.* – *Nego conseq.*

OBIECTIO II. Atqui neque ex parte effectuum habetur praedestinationis causa. Ergo etc. — *Prob.* Eius quod totaliter est a divina voluntate, non est ulla causa inquirenda. Atqui totum opus sive effectus praedestinationis repeti debet a divina voluntate. Ergo etc.

RESP. *Dist. M.* Eius quod totaliter est a divina voluntate, quantum ad completum effectum, non est ulla alia causa inquirenda, *concedo;* nec quantum ad habitudinem particularium effectuum inter se, *nego.* – *Dist. m.* Totum opus praedestinationis est a divina voluntate, prius ratione intendente finem et perfectionem operis ultimam, *concedo;* aliunde accipiendo id quod in finem ordinet, *nego.*– *Nego conseq.*

OBIECTIO III. Atqui Deus non intendit prius ratione gloriam alicuius praedestinati, quin accipiat praevisione merita ex libero arbitrio cuiusque praedestinati. Ergo etc. — *Prob.* Nobis loquendum est de praedestinatione, prout Scripturae loquuntur. Atqui in Scripturis perpetuo docemur quod praedestinatio ad gloriam est ex praevisis meritis gratiae. Ergo non est praedestinationis gratiae ulla causa ex parte effectus, at solum divina voluntas.

RESP. *Dist. M.* Nobis loquendum est de praedestinatione, quod impleatur eo modo quo Scripturae proferunt, *concedo;* quod ordine intentionis se habeant diversi effectus eodem modo quo fieri in executione Scripturae describunt, *nego.* – *Dist. m.* In Scripturis perpetuo docemur dari gloriam praecedentibus meritis, *concedo;* praedestinari gloriam ex praevisis meritis, *nego.* – *Nego conseq.*

OBIECTIO IV. Atqui secundum Scripturas Deus non vult alia ratione gloriam dare alicui, nisi ex eo quod praevideat merita gratiae. Ergo etc. — *Prob.* Ita se habet praevisio unius ad praevisionem alterius in divina sapientia; sicut unum ad aliud temporaliter effi-

ciendum. Atqui temporaliter non datur gloria adultis utentibus libero arbitrio, nisi ad mensuram praecedentium meritorum. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Ita se habet obiective praevisio unius..., *concedo;* eadem causalitatis ratione, *nego.* – *Dist. m.* Temporaliter non datur gloria ut terminus attingendus; nisi... tamquam mediis et dispositionibus subiecti ad supremam perfectionem, *concedo;* in quantum consecutio gloriae non sit nisi effectus ac veluti quoddam accidens meritorum, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio V. Atqui gloria danda alicui non potest intendi ut prima causa conferendae gratiae et meritorum. Ergo etc. — *Prob.* Hoc semel admisso, sequeretur Deum non velle omnibus aeternam vitam, et pro suo lubitu dare uni quod negat alteri aequali. Atqui id bonitati et iustitiae divinae repugnat. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Hoc semel admisso, sequeretur voluntate consequenti..., *concedo;*... voluntate antecedenti, et secundum communis providentiae rationem, *nego.* – *Dist. m.* Repugnare videtur quod Deus non omnibus distribuat sufficientia auxilia merendi et consequendi ultimum finem; aut quod non det omnibus quidquid ex debito dandum est, *concedo;*... quod det auxilium efficax ut quidam tantum disponantur ad gratiam, vel in gratia perseverent, a qua per seipsos caderent; aut quod bonum non ex debito sed gratuito det aliquibus prae aliis secundum se aequaliter se habentibus, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio VI. Atqui implicare videtur contradictionem, quod praedestinatio gloriae non sit ex praevisis meritis gratiae; et tamen cuique detur gloria sub conditione et causa meriti. Ergo etc. — *Prob.* Semel admisso quod sit absoluta praedestinatio gloriae, haec danda est infallibiliter, etiam praescindendo a meritis; vel dicendum quod requiratur omnimoda determinatio liberi arbitrii ad merendum. Atqui id contradictionem importat secundum principia fidei et rationis. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Semel admisso quod sit praedestinatio gloriae absoluta pro singulis praedestinatis, sine ullo respectu simul ut per merita impleatur, *concedo;* semel admisso quod sit praedestinatio gloriae sub ratione praemii, ad quod Deus ordinet gratiam et merita, futura infallibiliter per suam cooperationem cum libero arbitrio..., *nego.* – *Contradist. m.; nego conseq.*

EXERCITATIO III. **Contra certitudinem praedestinationis.**

OBIECTIO I. Quidquid potest libero arbitrio amitti vel accipi, non est certum antecedenter. Atqui praedestinatio potest a praedestinato amitti et a non praedestinato accipi. Ergo non est certa.

RESP. *Dist. M.* Quidquid potest amitti vel accipi libero arbitrio per habitudinem ad primam causam, non est certum antecedenti ratione, *concedo;* quidquid potest amitti vel accipi quantum ad particularem casum; non est certum ulla antecedenti ratione primae causae, *nego.* – *Contradist. m.; Nego conseq.*

OBIECTIO II. Atqui praedestinatio non est certa neque respectu primae causae praedestinantis. Ergo etc. — *Prob.* Possibile est aliquem praedestinatum peccare, et tunc occidi. Atqui hoc posito, deficit praedestinatio etiam respectu primae causae praedestinantis. Ergo etc.

RESP. *Dist. M.* Possibile est aliquem praedestinatum peccare, et tunc occidi, si consideretur secundum se, seu secundum potentiam quae in ipso est, scil. in sensu diviso, *concedo;...* etiam in sensu composito, et prout est praedestinatus, *nego.* – *Contradist. m.; Nego conseq.*

OBIECTIO III. Atqui etiam prout est aliquis praedestinatus et in sensu composito, potest deficere. Ergo etc. — *Prob.* Omnia creata aequaliter se habent ad Deum ut praeterita vel futura. Atqui praedestinatus potuit non praedestinari a Deo. Ergo potest a Dei praedestinatione deficere.

RESP. *Dist. M.* Omnia creata aequaliter se habent ad Deum, in quantum Deus vult et scit omnia in sua immutabili aeternitate, *concedo;...* in quantum futura et praeterita eandem habitudinem praeseferant ad divinam scientiam et voluntatem sub quacunque temporis differentia, *nego.* – *Dist. m.* Praedestinatus absolute potuit non praedestinari, *concedo;* etiam suppositione facta quod Deus semel praedestinaverit, *nego.* – *Nego conseq.*

OBIECTIO IV. Atqui etiam sub immutabili voluntate et scientia Dei praedestinatio potest suo effectu frustrari. Ergo non est certa. — *Prob.* Etiam sub immutabili voluntate et scientia Dei numerus praedestinatorum potest augeri vel diminui. Atqui quod potest augeri vel diminui non est certum. Ergo etc.

RESP. *Dist. M.* Numerus praedestinatorum respectu praesentis iustitiae potest augeri vel diminui, *concedo;* respectu finalis perse-

verantiae et secundum praedestinationem simpliciter sumptam, *nego*.- *Dist. m.* Quod potest augeri et diminui in omni eo quod comprehendit secundum rem, non est certum, *concedo;* quod potest augeri et diminui sub consideratione abstracta solius numeri, cui tamen repugnet ulla variatio in concreto; non est simpliciter certum, *nego*. – *Nego conseq.*

Obiectio V. Atqui numerus praedestinatorum potest augeri vel diminui etiam in concreto consideratus. Ergo etc. — *Prob.* Quidquid potest iuvari contingentibus causis, potest deficere. Atqui numerus praedestinatorum in concreto potest iuvari precibus sanctorum. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Quidquid potest iuvari contingentibus causis non praeordinatis sub prima ad effectum consequendum; potest absolute deficere, *concedo;* quidquid potest ex superiori praeordinatione iuvari..., *nego*. – *Contradist. m.; nego conseq.*

Exercitatio IV. **De reprobatione.**

Obiectio I. Reprobatio non est eius quod diligitur. Atqui Deus prae ceteris creaturis etiam hominem unumquemque diligit. Ergo nulla est reprobatio.

Resp. *Dist. M.* Reprobatio non est eius quod sub omni bonitatis ratione diligitur, *concedo;*... quod diligitur quantum ad aliquod bonum, *subdist.:* respectu eiusdem boni, *concedo;* nec respectu alterius et altioris boni, *nego*. – *Contradist. m.; nego conseq.*

Obiectio II. Atqui ita Deus omnem hominem diligit respectu vitae aeternae, ut non reprobet. Ergo etc. — *Prob.* Ita Deus hominem diligit, ut velit omnes salvos fieri per agnitionem veritatis. Atqui haec dilectio non potest reprobationem compati. Ergo ita Deus hominem diligit, ut non reprobet.

Resp. *Dist. M.* Ita Deus hominem diligit ut voluntate antecedenti velit omnes salvos fieri et omnibus sufficientia media exhibeat secundum providentiae suae ordinem, *concedo;*... voluntate consequenti, *nego*. – *Contradist. m.* Reprobatio non potest simul esse cum voluntate consequenti ut quis salvus fiat, *concedo;* nec cum voluntate antecedenti, *nego*. – *Nego conseq.*

Obiectio III. Atqui ita Deus voluntate consequenti, scil. efficaci vult omnes homines salvos fieri; quod nullum reprobat. Ergo etc. — *Prob.* Reprobatio haec ita se haberet ad reprobatum, sicut prae-

destinatio ad praedestinatum. Atqui praedestinatio est causa gratiae et meriti, quo homo adipiscitur gloriam. Ergo et reprobatio esset causa peccati, quod est impossibile.

Resp. *Dist. M.* Reprobatio haec ita se haberet, quantum ad infallibilem eventum, sicut praedestinatio, *concedo;* eodem modo causalitatis eorum ad quae eventus consequitur, *nego.* – *Concedo m.; nego conseq.*

Obiectio IV. Atqui reprobatio se haberet ad reprobatum eodem modo causalitatis ac praedestinatio. Ergo manet absurditas. — *Prob.* Reprobatio importat actum divinae voluntatis et divinae mentis iudicium, quo quis excluditur a gloria. Atqui hac exclusione supposita evitari non potest defectus a gratia et finalis perditio; sicut infallibilis est gratia et finalis perseverantia in praedestinato. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Reprobatio importat actum divinum quo quis excluditur a gloria; praesupposita permissione peccati et praevisione, *concedo;* absolute sive antecedenter, *nego.* – *Dist. m.* Reprobatione supposita, evitari non potest perditio, quasi subtrahatur aliquid de potentia praedestinati, *nego;* impossibilitate conditionata, *subdist.:* in quantum non potest reprobatus per seipsum habere gratiam, *concedo;* in quantum vitare non possit quin labatur in hoc peccatum vel illud, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio V. Atqui semel posita reprobatione, Deus ipse dicendus esset causa peccati et perditionis. Ergo absurditas redit. — *Prob.* Non potest evitari peccatum et finalis perditio, ex defectu gratiae prohibentis utrumque. Atqui Deus est causa gratiae, qui nollet eam dare ex reprobationis decreto. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Non potest evitari peccatum et finalis perditio ex defectu gratiae, et ex indispositione subiecti, *concedo;* ex sola voluntate divina, qua gratia negetur, *nego.* – *Dist. m.* Deus est causa gratiae, cuius recipiens est ipsa anima per modum subiecti et materiae, ex cuius parte defectus incidit, *concedo;* quin requiratur simul dispositio animae recipientis, *nego.* – *Nego conseq.* — Nam effectus non consequitur nisi concurrentibus omnibus causis; sed ex defectu unius consequitur negatio effectus. Nec oportet quod omnis defectus incidat ex parte agentis; sed potest incidere ex parte recipientis: ita est in proposito. Deus igitur quantum est in se, nulli est absens; sed homo a Deo praesente se absentat, sicut a praesente lumine qui claudit oculos. Haec est prima mali radix et causa perditionis, quam Deus ordinat secundum punitivae iustitiae rationem.

Summa omnium dictorum in hac Disputatione, verbis S. Thomae haec est (C. G. l. III, c. 163): qui postquam disseruerat quod Deus hominum in eisdem peccatis se detinentium, hos quidem praeveniens convertat, illos autem sustineat sive permittat secundum ordinem rerum procedere, ob solius voluntatis suae simplicem rationem; tandem concludit: « Secundum ergo quod quosdam ab aeterno praeordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos praedestinasse: illos autem quibus ab aeterno disposuit se gratiam non daturum, dicitur reprobasse vel odio habuisse ».

DISPUTATIO VII.

DE OPERIBUS DEI CIRCA HOMINEM IN SUPERNATURALI ORDINE CONSTITUTUM ET AB EO PROLAPSUM.

Tam multa sunt (inquit Petavius, de Opificio sex dierum, l. II, c. 5) de primo illo nostri generis auctorum statu, antiquorum recentiorumque prodita scriptis, ut hoc nobis labore supersedendum merito videretur; nisi ratio susceptae tractationis de Divinis Operibus, maxime circa rationales creaturas, tum quoque argumenti pretium cogeret ob deterrimas haereses, quae a saeculo decimosexto contra christiani nominis veritatem aliae post alias ortae sunt. Igitur primum, nostrae menti subest methodus doctrinae, quae, synthetica processione aggressa peragere de sapientia, voluntate potentiaque Dei, ad rerum universarum originem, distinctionem et gubernationem devenit. Hisce disputationibus praemissis, duas oportuit conficere de rationalibus creaturis, in quantum ita a Deo sapientissimo atque optimo artifice conditae sunt, ut non modo speciali providentia continerentur et ad naturalem perfectionem sive actuum sive finis promoverentur; sed etiam prout Dei praedestinantis ratione ad supernaturale et prorsus divinum bonum aeternae beatitudinis sunt transmittendae. Praedestinatio quidem in Dei sapientia et voluntate praeerat, quia elegit nos ante mundi constitutionem ut essemus sancti et immaculati in con-

spectu eius: cuius executio haberi debuit in semel condita rationali creatura. Nunc ergo superest labor, ut secundum fidei christianae principia exploretur, quid circa primum humani generis parentem ab ipsa suae creationis die contigerit, effectum sapientia et voluntate potentiaque divina, secundum quod praedestinatio aliqua circa eundem adstiterit. Etsi non pauca superius tradiderim de natura hominis, de voluntate, potissimum de libero arbitrio; ac recensuerim plerasque rationes illius providentiae sollicitioris, qua Deus humanum genus, ut rex potentissimus et optimus, curat; nihilosecius tractandum est integra Disputatione de Statu primi hominis, nempe de supernaturalis ordinis institutione primaeva, et casu, totali quidem ex sese, funestissimo et iam irreparabili; nisi qui praeviderat ruinam, non praefiniisset abundantiori bonorum largitione restituturum se ordinem perruptum et quamplurimum in melius transvecturum. Liquet exinde methodum disciplinae susceptam nos ad hanc disputationem contulisse. — Praeterea nulla theologiae pars est, quae non praeseferat aliquos nexus rerum et cognitionum cum praecedentibus et consequentibus; ita quod prudens quisque debeat eo partem unam conducere, ex quo altera sine spatio considerationis interruptae succedat. Nostrae huic exercitationi adiungetur statim altera de gratia Christi, secundum quam homo praedestinatus ad meliorem primi hominis statum revocatur, transiliens de peccato ad iustitiam, et brevi tempore peregrinationis meritoriae consummato, de statu miseriae ad plenissimam beatitatem. Quocirca fides et intellectio, cum status primorum parentum secundum gratiam originalem, tum originalis culpae, pernecessaria est, habito respectu ad reliquum theologiae profectum. — Quinimmo nec affirmare prohibear, praesentem Disputationem videri totius sacrae doctrinae vinculum, rationem sufficientem, et criterium; semel ac theologia sumatur in comparatione ad nos, sive ad historiam universalem humani generis. Quis enim non arbitretur dogmata iustificationis, sacramentorum et gratiae, in primis magnum illud Incarnationis mysterium a conceptu peccati originalis et primi hominis statu integro pendere? Per hasce duas tamque oppositas conditiones homo visus est a Deo prodiisse, et cum per inobedientiam recederet a conspectu eius, coepisse iter quo ad Deum proficisceretur, et Ipsi coniungeretur Incarnationis et Iustificationis beneficio. — Tertium accedit, haereticorum pugna veterum et recentiorum, qui omnes (ut innui) velut contra totius christianae religionis arcem, suas machinas in primi hominis statum et peccatum orginale construxerunt. Quo sub respectu Moehler

Symbolicam confecit, qua antitheses catholicae et protestanticae doctrinae describeret, incipiens ab ista, quae circa primaevum hominis statum versatur.

De statu igitur primi hominis in ordine supernaturali secundum Dei gratiam, et de peccato originali tota haec versabitur Disputatio, et per singulas lectiones doctrinam S. Thomae in textu Summa Theologicae et alibi Operum eiusdem Praeceptoris adinventam usui lectorum promemus; quin diversarum haeresum (quae tandem in idem coëunt) fama et confutatio practereatur. Nam Pelagiani in primo homine nullum supernaturale donum, sed naturales tantum facultates agnovere, ponentes nihil in homine nunc desiderari, quod ad naturam humanam constituendam requiratur, et nihil deesse ex iis omnibus quae Adam de manu Conditoris acceperat. Lutherani cum pro comperto habeant, hominem per lapsum primi parentis factum esse deteriorem, simulque nolint admittere supernaturalia dona in primo homine fuisse, concludunt naturam ipsam esse corruptam adeo ut amiserit liberum arbitrium. Iansenius et Baius declinati sunt in errorem, quia ponebant omnia dona fuisse naturalia, quibus primum hominem cumulatum fuisse constat; cuiusmodi fertur sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae, integritas, et immortalitas: quibus consensit Synodus Pistoriensis. At Ecclesia distinguens apprime quid naturale quidve supernaturale existimandum sit; positiones praefatas abiecit: prout videre est in propositionibus damnatis per Constitutiones S. Pii V, Gregorii XIII, Urbani VIII, Clementis XI et Pii VI. Confusio naturae cum gratia, sive ordinis naturalis cum supernaturali, fuit omnibus haereticis prima errandi causa. Ideoque revocetur ad rem nostram quidquid usque a prima quaestione in totam theologiam disseruimus circa supernaturalis ordinis conceptum, et in quaestione XII primae partis de Visione beatifica; insuper quae superius in III Disputatione tradita fuerunt de ordine naturali; nec non supponenda modo est doctrina theologica circa gratiam, quae in sequentem Tractatum transmittitur. Et iuxta fidei nostrae documenta theologicam tractationem de Statu primi hominis supernaturali deque originali peccato habituri, ad singulas progredimur lectiones.

LECTIO I.

ORDINIS SUPERNATURALIS CONCEPTIO DEFINITUR: ET PRIMUM HOMINEM FUISSE IN STATU GRATIAE A DEO CONDITUM DISSERITUR.

Argumentum. I. Ordinis supernaturalis notio in eo potissimum consistit quod omnino excedit proportionem naturae, sub quocunque causarum naturalium respectu, tum naturae, tum cuique operi creaturarum indebita perfectione. — II. Primus homo non fuit creatus a Deo qualis nunc est, sed evectus per gratiae formam ad esse ordinis supernaturalis. — III. Eodem temporis momento creatus et iustitia supernaturali praeditus est non sine dispositione motus liberi arbitrii. — IV. Fuere in primo homine passiones, at non quomodo nunc sunt. — V. Omnibus quoque virtutibus honestatus est quantum ad habitum, et plerisque actu. — VI. Potuit mereri gloriam aeternam absoluta efficacia melius quam nunc et longe facilius.

I. Natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo essentia rei. Unde naturale potest aliquid dici dupliciter: uno modo quod est tantum ex principiis essentialibus rei, et secundum proportionem omnium causarum quae ad rem illam in specie sua perficiendam conspirent; alio modo dicitur esse naturale, quod ab ipsa nativitate habetur. Contra hoc naturale posterius distinguitur acquisitum, et contra naturale in primo sensu tria sunt: scil. innaturale seu contrarium naturae; praeternaturale, quod nempe non consequitur naturam suo modo, etsi secundum se non excedat communiter loquendo; et supernaturale simpliciter, quod cum sit perfectio altioris naturae, neque potest a naturalibus causis rei prodire, neque ab ipsa re secundum propriam naturam exigitur. Reperiri autem in subiecto contrariam dispositionem ad perfectionem supernaturalem, id est per accidens; neque unquam per se constituit supernaturale quod accedit, subiectum perficiens. Insuper cum rerum conditarum diversi sint secundum essentiam gradus; et tota universi substantia distet infinite a quacunque Deo propria perfectione et actione; consequitur discretio facienda inter supernaturale particulariter consideratum, sive respectivum, et supernaturale absolutum. Iamvero, creaturis praesertim intellectualibus, praeter et ultra naturalem perfectibilitatem, et perfectionis formam et actum, posse divino beneficio et extra quamcunque rerum perficiendarum exigentiam ex propria earum singularum specie et universi totius ordine, perfectionem accedere quae sit divini ordinis secundum se, vel secundum esse, vel secundum ope-

rationem, et consequenter secundum formam proportionatam actioni illi; nemo praeter atheum et pantheistam negabit. Quae omnia sunt in antecessum sufficienter probata. — Quocirca huic supernaturalis perfectionis conceptui consonat alter *doni gratuiti,* sive prorsus *indebiti,* prout qualitercumque secundum oeconomiam creationis et providentiae Dei, ratio quaecunque debiti, vel in singulis creaturis vel in omnium complexu contingere existimatur. Unde tota contra haereticos disceptatio debuit ad haec summa capita revocari, ut scilicet apprime discerneretur, quid exigat natura haec vel illa creata, quidve proprium Deo sit: ex quibus duobus conceptibus efficeretur determinatio circa unam aliamve perfectionem in creaturis et maxime in homine repertam, num intelligenda sit naturalis proportione et origine, num supernaturalis tantum origine, modoque habendi, num denique supernaturalis omnino.

II. Superest ergo ut iam revertamur ad primaevam humani generis conditionem, qualem fide accepimus quae in divina revelatione fundatur; animadvertentes quid Ecclesia catholica secundum Scripturas, Traditionibus Patrum et definitionibus vel Conciliorum vel Pontificum decreverit. Ceterum, adhibenda est ratio his fulta criteriis, quae intelligentiam pariat veritatis: et contra Rationalistas (fidei et rationis humanae pestem) nil amplius nec potius fieri datur, praeterquam expectare quibusnam praesidiis figmenta moliantur, et nullam impossibilitatem seu absurditatem, per istos calumniatores obiectam, contineri in iis omnibus quae ad praesens argumentum Theologia refert.

Nunc viam aggredimur, probandum sumentes, quod homo non fuit creatus, qualis nunc nascitur, pronus ad malum, infirmus, ignorans; sed rectus, iustus, sapiens, sine concupiscentia, et difficultate, quam ipsi in nobis assidue experimur: quae propositio sequentibus generalior est, et prima omnium a Bellarmino contra haereticos propugnatur. — Primo quidem ex divinis Litteris aperte colligitur, hominem a Deo creatum fuisse ad imaginem et similitudinem suam (I Gen.). Hanc sublimem sententiam, qua praeclarissimus decor hominis describitur, supra exposuimus; nunc autem ex Patribus fere universis ad concludendam primi hominis supernaturalem conditionem ex Dei gratia institutam arripimus. Nam S. Irenaeus (l. V adv. Haereses, c. 6) inquit: « Si defuerit animae spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit, imaginem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum ». S. Basilius (Hom. X Hexaëm.) recenset differentiam imaginis et si-

militudinis ita loquens: « Per imaginem animae impressam meae, obtinui rationis usum: verum christianus effectus, utique similis efficior Deo »: S. Ambrosius (l. de Dignit. condit. hum. c. 3) docet: « Iustitiae et probitatis virtutes, quanto plus quisque in seipso habet, tanto propius est Deo, et maiorem sui Conditoris similitudinem gerit ». Ut ceteros praetermittam relego S. Eucherium (l. I in Gen.) aientem quod: « Inter similitudinem et imaginem hoc interest. Imago Dei omnium; similitudo paucorum. Sic namque imago ab excellentia divinae similitudinis distat, quod imago Dei anima peccatrix esse non desinit: ad Dei autem similitudinem, nisi anima sancta fuerit, non pervenit; quia illa creata est per naturam, haec dabitur conformari per gratiam ». Itaque sic argumentamur. Primus homo constitutus a Deo fuit ad similitudinem suam, quae tantum virtute et gratia subsistit. Ergo conditus est in ordine supernaturali.

Secunda ratio promanat ex illo (Eccl. VII, 30): « Solummodo hoc inveni quod fecerit Deus hominem *rectum* ». Itaque primus homo constitutus est in rectitudine, eo sensu quo Scripturae et ecclesiastica traditio eam solent considerare. Atqui haec est non modo iustitiae moralis, sed gratiae habitualiter inhaerentis qua operamur merita vitae aeternae condigna, scilicet est rectitudo ordinis supernaturalis. Ergo primus homo positus a Deo fuit in ordine supernaturali. Exponitur *m.*, tum ubicumque dicatur, rectos diligere Deus (Cant. I, 3), eos decere laudem, benedictionem, laetitiam et habitaculum in vultu Dei (Psalmis); tum quoties Deum nuncupant *rectum;* tum denique ubi indifferenter commendant excellentium virorum sanctitatem sub *rectitudinis* appellatione, ut puta Iob qui fuit « simplex et *rectus,* ac timens Deum » (I, 8).

Tertia succurrit argumentatio, quia per I. Christum nos ita perficimur, ut dona supernaturalia omnino participemus, quasi translati in Dei lumen et regnum, de morte ad vitam, in spem gloriae et similia, quae nonnisi ad ordinem simpliciter supernaturalem pertinent. Atqui per Christum renovamur in primi hominis conditionem. Ergo primus homo fuit in ordine prorsus supernaturali constitutus. Revera totum Incarnationis et gratiae Christi mysterium dicitur *recapitulatio, renovatio, redemptio,* et per Christum dicimur induere novum hominem qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis (Eph. IV, 23). Unde inquit D. Augustinus: « Renovamur ergo spiritu mentis nostrae secundum imaginem eius qui creavit nos, quam peccando Adam perdidit... Vide ergo

quid sequatur: induite novum hominem, eum qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis': ecce quid perdidit Adam per peccatum » (de Gen. ad Litt. l. 6; c. 24-26). Et S. Leo in idipsum (Serm. I de Ieiu. dec. mens.): « Ad quam (dignitatem supernaturalem) quotidie nos reparat gratia Salvatoris, dum quod cecidit in Adam primo, erigitur in secundo ».

Quarta subest ratiocinandi via ex hoc, quod esse coniunctum Deo dilectione amicitiae, habere Spiritum Dei in se, tendere ad fruendum Deo, ac in filios Dei adscisci, pertinet ad dona prorsus gratuita gratiae sanctificantis et deificantis, quae cum nulli vel possibili creaturae sint naturalia, eum in quo reperiantur certissime constituunt ac servant in ordine omnino supernaturali. Atqui compertum est ex Traditione et Scriptura, primum hominem ab ortu suo talia Dei munera suscepisse. Ergo ille fuit in ordine rerum supernaturalium prorsus gratuito Dei beneficio compositus. Huius argumenti principium, modo ut certissimum suisque terminis immediate theologis per se notum exhibeo. At vis totius argumenti en quomodo confortetur a D. Augustino (L. 2 contra Maximinum, c. 15, n. 12): « Homo nempe ad Dei similitudinem factus est; tamen quia non est unius eiusdemque substantiae, non est verus filius; et ideo fit gratia filius, quia non est naturâ ». Et S. Cyrillus Alex. (dial. de Trin. l. 3): « Numquam concipietur natura deifica: verum id soli Deo tribuendum est, qui sanctorum animabus immittit suae proprietatis participationem illam per Spiritum, per quem etiam conformes facti naturali Filio, dii secundum ipsum, et filii vocati sumus ». Hisce constantibus autem, en quid de Adam eloquatur S. Basilius (in Ps. 48): « Insufflavit (Deus) in faciem, hoc est, propriae gratiae partem aliquam homini immisit, ut per simile cognoscat (de Sp. S. c. 15). Per Spiritum S. contingit restitutio in paradisum, reditus in adoptionem filiorum ». (Hom. quod Deus non sit auctor malorum, de Adamo sic ait): « Quod vero erat ei praecipuum bonum? assessio Dei, et coniunctio per dilectionem ». Idemque profert Cyrillus Alex. (l. 2 in Ioh. c. 3): « Fuit Adam in paradiso, quousque gratiam Creatoris Spiritu Sancto inhabitante servavit ». Tot itaque consentientibus, clarissima evadit huius argumenti propositio.

Quinto, nec minimae videbitur efficaciae ad concludendum ratio, si attendatur, hominem et angelum aequaliter ad gratiam ordinari; haec enim est supernaturalis perfectio intelligentis substantiae creatae. Atqui Angelus fuit creatus in gratia; scil. angeli fuerunt simul creati a Deo secundum naturalem ordinem, et simul ad su-

pernaturalem evecti. Ergo et homo. Medium huius probationis exhibetur per D. Augustinum qui ait: « Deus ipse qui Angelos cum bona voluntate creavit, simul erat in eis condens naturam et largiens gratiam. Unde sine bona voluntate, hoc est Dei amore, nunquam sanctos Angelos fuisse, credendum est..... Confitendum est igitur cum debita laude Creatoris, non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis Angelis posse dici, quod charitas Dei diffusa sit in eis per Spiritum sanctum, qui datus est eis; nec tantum hominum, sed primitus praecipueque Angelorum bonum esse, quod scriptum est: *mihi autem adhaerere Deo, bonum est* » (de Civ. D. l. XII, 9). Ceterum de hac re proprio loco sequentis Disputationis tractabitur, ideo nunc supponendum.

Sexto, certum est homini semel creato imposita fuisse divina praecepta per eam sanctionem, ut quacunque die in illa offenderet, ei esset pereundum et a facie Dei exulandum. Atqui positio divinorum praeceptorum, et sanctio legis huiusmodi, important ordinem supernaturalem, supernaturali dono gratiae contemperatum. Ergo primo homini talis et tanta fuit gratia tributa, ut ordine supernaturali comprehenderetur.

Septimo, dato haereticis primum hominem non fuisse ad ordinem supernaturalem evectum, concludere fas erit: aut quod nulli posterorum id concedatur; aut quod Deus voluerit perfectiorem primo parente futuram prolem; aut denique fuisse illi denegatam gratiam ordinis supernaturalis, ex praevisione inobedientiae. Atqui haec tria pari inficiuntur absurditate. Ergo etc.

Octava potissimum ratio conficienda est ex primi hominis *integritate*. Nam primus homo taliter fuit a Deo constitutus, ut ratio Ei subderetur, rationi vires inferiores, et animae corpus. Atqui status huiusmodi est supernaturalis. Ergo in ordine supernaturali primus homo se habuit a die creationis. Praemitto quod *status* proprie loquendo significat quandam positionis differentiam, secundam quam aliquis disponitur, secundum modum suae naturae, quasi in quadam immobilitate: quo nomine modo intelligimus conditionem humanae vitae in ordine ad ultimum finem, prout lege Dei providentis definiatur. Hinc factum est ut theologi dividerent *statum termini*, et *statum viae:* hunc vero in *statum naturae integrae*, et *naturae lapsae*. Subinductae postea fuerunt plures distinctiones eorumdem statuum viae, seu realium, seu mere possibilium. Itaque status naturae possibilis est *status purae naturae*, complectens omnem naturae humanae perfectionem sub Dei providentia sibi debitam,

absque ulla superaddita sive supernaturali, sive praeternaturali. Accedit *status naturae integrae*, qui superaddit carentiam fomitis per subiectionem appetitus sensitivi ad rationalem, absque aliis peculiaribus donis. Subest quoque *status naturae elevatae* ad beatitudinem supernaturalem cum omnibus donis quae ad illam consequendam requiruntur. Nec praetereantur *status iustitiae naturalis*, qui superimponeret integritati naturae pleraque dona, ut rectitudo illa confortaretur praeternaturaliter. Verum si reales status humanae naturae conspiciantur, ii sunt distinguendi tres: scil. *status iustitiae originalis, naturae lapsae* et *reparatae*. In praesenti loquimur de statu iustitiae originalis, qui et innocentiae appellatur; quique complectitur omnia dona quae fuerint Adae concessa, ut in ordine ad Deum, ultimum finem supernaturalem, coaptaretur: de huiusce status radice seu forma nunc quaeritur, et in minori proposita dicitur fuisse gratia, velut ordinis supernaturalis intima et immediata ac sufficientissima ratio. Hisce breviter notatis probabitur minor. Nam prima subiectio rationis et voluntatis in primo homine ad Deum erat causa et subiectionis virium inferiorum ad rationem et corporis ad animam; ita ut quamdiu ratio maneret Deo subiecta, ei subderetur quidquid in homine inferius est. Optimus quidem hic ordo inter omnes humani compositi partes, interque hominem et Deum, sapientiam et bonitatem Omnipotentis Artificis decuit. Atqui illa subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis: nam et post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint. Unde manifestum est, quod et illa prima subiectio, qua famula Deo mens, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae. Impossibile quidem est ut effectus causam excedat. Ergo semel posito effectam subiectionem virium inferiorum et corporis ad rationem fuisse a prima subiectione mentis ad Deum; oportet hanc fuisse gratia constitutam, cuius ope totus homo et omnia quae ad hominem referrentur, ad supernaturalem ordinem convenirent. Non minori sapientia quam eloquentia disserit Augustinus in hanc rem: « Nam posteaquam praecepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt..... Senserunt ergo novum motum inobedientis carnis suae, tamquam reciprocam poenam inobedientiae suae. Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata, et Deo dedignata servire, pristino corporis servitio destituebatur; et quia superiorem Dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non te-

nebat: nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum » (De Civ. D. l. XIII, c. 13).

Doctrinam hanc documentis fidei et solidissimis rationibus affirmatam, iure Concilia, tum contra Pelagianos, tum contra Protestantes, optime definierunt. Concilium Arausicanum II (Can. 19): « Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret; nullo modo seipsam, Creatore suo non adiuvante, servaret. Unde cum sine Dei gratia salutem non possit custodire, quam accepit; quomodo sine Dei gratia poterit reparare, quod perdidit? » Clarius item confirmavit Tridentinum: « Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, etc. ». (Sess. V, Can. 1).

III. Consideranti totum huius conclusionis processum facile suasum erit, quod non solum primus homo habuerit gratiam et ante peccatum vitam ordinis supernaturalis egerit; sed etiam quod in gratia fuerit creatus, quin temporis spatium inter actum creationis et infusionem gratiae cesserit. Contra quam positionem adfuere olim theologi plerique. Ii senserunt primum hominem habuisse quidem a primo suae creationis instanti rectitudinem quandam tum animae tum corporis, per donum originalis iustitiae; quae non perficit per se hominem ad finem supernaturalem: ad hunc vero post aliquod tempus dispositum fuisse per gratiam sanctificantem. Quo loco notetur theologos id affirmasse, quod nulla Ecclesiae definitione proscriptum videtur; etsi oppositum habeatur maxime decretis Ecclesiasticis congruum, et modo omnibus sapientibus certo. Revera fuisse Adam in sanctitate constitutum (ut in Tridentino decernitur) non est idipsum ac fuisse cum gratia creatum: quinimo fertur, Patres, data opera, quaestionem hanc seposuisse. Quamvis autem in Canone Arausicano ex S. Prosperi monimento dicatur natura humana condita in supernaturali integritate; tamen Bonifacius sua epistola ad Caesarium, tantummodo fidei doctrinam probans iis Canonibus comprehensam adversus Semipelagianos, de ceteris nihil decrevit. — Verum nec omittenda erit animadversio quorundam in eo, quod per quadringentos annos ab initio duodecimi saeculi ad finem quinti et decimi permulti Doctores studia in contraria conversi fuerint, non quidem asserendo, sed coniiciendo; sicut et in aliis quaestionibus agere solebant. — Modo una cunctis ea mens est Scripturis et Traditioni congruentissima. Nam, primo, integritas collata fuit in

ipsa creatione. Atqui illa de facto consequebatur gratiam iustificantem. Erga Adam ipso temporis momento supernaturalem hausit vitam, quo coepit esse. — Secundo, Deus in principio singulas creaturarum species eduxit perfectionis actu pollentes, quam et iisdem intenderat, ac qualis in omnia traduceretur. Atqui primus homo electus erat gratuito prorsus consilio divino ut in ordinem supernaturalem gratiae sublevaretur. Ergo et hac supernaturali perfectione primo conditus est. — Tertio, gratia fuit primo homini largienda, ut naturae donum posteris cum naturae ipsius generatione communicandum: ad cuius divinae voluntatis modum contigit in secundo humani generis divinoque parente ut gratia iustificans ei fuerit naturalis, id est ab ipsa nativitate seu conceptionis initio. Ergo nec fuit necessarium nec congruum ut primus homo per suos actus ad gratiam successu temporis disponeretur. — Quarto, adversa opinio probabilis aliquando visa est, duplici ex capite: tum quia rectitudo sive originalis iustitia re fuerit aliud a gratia donum, et non consecutio; tum quia optimum fuisse existimetur, ut gratia non sine disposito per actum libero arbitrio immitteretur. Atqui unum ex hisce duobus falsum est, et aliud consequentiam non infert. Nam motus voluntatis non est continuus; ideoque nil prohibet quin etiam in primo instanti suae creationis, primus homo gratiae consenserit. Quamvis ergo gratia ob merendi rationem praecedat gloriam aliquo saltem temporis momento; nulla tamen exigentia interfuit ne gratiam natura susciperet subito propriae dispositionis motu, Deo efficaciter cooperante interius. Fatendum itaque, iustificationem perfectius contingere si proprio actu fiat, quam solo habitu: unde et adultorum iustificatio nobilior quam puerorum est. Atqui sanctificatio primi hominis debuit esse perfectissima. Ergo et primo creationis instanti, et proprio motu liberi arbitrii, sola naturae et non temporis antecessione; iuxta illud a S. Thoma saepius assertum quod: « Motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae » (I^a II^{ae} q. 113, a. 8 ad 2^{um}). Compertum igitur linquo, primi hominis iustificationem fuisse praestantissimam in comparatione cuiuscunque alterius posterorum, et ad exactam (quantum possibile erat) similitudinem Christi: a quo id maxime distavit, quia Christi sanctitas consecuta est hypostaticam unionem et naturam divinam, Adam vero suscepit exterius ex Dei munifica voluntate. Unde Iohannes Damascenus inquit (De Fide l. II, c. 12): « Creavit Deus hominem innocentem, rectum, probum, omni vir-

tutum genere ornatum, Angelum alterum, adoratorem mixtum... spiritum simul et carnem; spiritum ob gratiam ».

IV. Licet gratia inhaereat animae et potissimum in parte nobiliori fulgeat, tamen pertinet etiam ad appetitum inferiorem: id praecipue in primo homine ob rectitudinem innocentiae successit. Quid ergo de passionibus dicendum videbitur? Distinctione quadam opus est. Nam passiones animae sunt in appetitu sensuali, cuius obiectum est bonum et malum. Igitur quaedam sunt circa bonum, aliae circa malum: et circa bonum aliae sunt de eo quod habeatur vel suo tempore habendum, aliae circa bonum non habitum, et tamen quod nunc sit habendum. Hisce distinctionibus actis concluditur: in primo statu nullum malum aderat nec imminebat, bonum neque aberat, quod bona voluntas pro tempore illo habendum cuperet. Ergo omnes illae passiones quae respiciunt malum, vel bonum non habitum, et nunc habendum, in Adam non fuere; sed illae quae possunt esse boni praesentis, vel futuri in suo tempore habendi, quin turbent animi quietem afflictione ulla, hominem primitus innocentem comitabantur. — Quo tamen proposito discrimen adverto passionum quarumvis: nam aliter fuerunt in statu innocentiae quam nos modo experimur. Passionum duplex est modus, cum vel praeveniunt et impediunt rationem, vel obediunt ei consequentes, cui non totaliter subsunt. Itaque in statu innocentiae appetitus inferior rationi totaliter subiiciebatur: unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis iudicio excitatae.

V. Ex gratia insuper virtutes promanant; et primus homo habuit aliqualiter omnes virtutes. Habuit quidem omnes virtutes; quia nihil aliud sunt quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires secundum rationis regulam componuntur. Atqui talis erat rectitudo primi status, quod ratio substaret Deo, inferiores autem vires rationi. Unde rectitudo primi status exigebat, ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet. — *Aliqualiter* fuere quidem omnes, quia de quibusdam exceptio facienda est. Nam virtutes duplici ordine secernuntur. Quaedam sunt, quae de sui ratione nullam imperfectionem important, ut charitas et iustitia: quaedam vero important defectum, vel ex parte actus, vel ex parte materiae, qui tamen vel repugnat perfectioni primi status, vel conferuntur. Atqui status ille fuit ea constans perfectione, ut longe esset a quocunque malo sive culpae sive poenae, non tamen absolute perfectus, prouti videntibus Deum Deoque fruentibus convenit. Ergo ex omnium virtutum complexu, quaedam fuerunt in

statu innocentiae simpliciter, habitu actuque, ut charitas et iustitia, nec non fides et spes; pleraeque vero solum habitu, ut poenitentia et misericordia. — Praeterea virtutum illarum quae circa passiones versantur, sunt aliae respicientes ad malum, aliae respicientes ad bonum; aliae respicientes ad malum in altero, et quaedam ad malum in ipso qui passione afficitur: nonnullae etiam et ad malum prohibendum et ad prosequendum bonum, ut temperantia ac fortitudo. Igitur fuere virtutes circa huiusmodi quaedam habitu et actu, et quaedam solo habitu. — Denique et perseverantia, prout est virtus electiva permanentiae in bono, adfuit; non vero prout est circumstantia virtutis, ei continuationem quandam absque interruptione adducens: nam primus homo habuit gratiam qua facillime potuisset perseverare; at non qua infallibiliter perseveraret.

VI. Postremo gratia est merendi principium et fons, sufficiens et efficax. Fuerunt ergo primi hominis opera ad merendum efficacia: in quo libet perpendere, num operibus nostris praecelluerint. Quantitas meriti radicaliter pendet a charitate seu gratia; unde et pro maiori charitate praemium fruitionis beatificae perfectius correspondet. Effective autem a quantitate operis tam absoluta, quam proportione habita difficultatis subiecti agentis, mensuratur. Atqui gratia primi hominis copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento; et qui maiora fecisset pro sua maiori virtute; dum nos imbecillo animo et exigua virtute contra plures difficultates interiores passionum et exterius obiectas nitimur, ut bonum exequamur. Ergo primi hominis opera fuissent nostris absolute ad merendum efficaciora; nostra vero proportionaliter excedunt: et haec nobis, ob difficultatem quam in agendo experimur, ac tamen prompte vincimus, quaeque poena est, ut satisfactoria computantur. Homini primo dictum est, quod posuit illum Dominus in horto voluptatis ut operaretur et custodiret illum: nobis vero: « Qui seminant in lacrymis, in exultatione metent. Euntes ibant et flebant mittentes semina sua; venientes autem venient cum exultatione portantes manipulos suos ».

VII. Itaque si comparari libeat gratiam primi hominis, cum ea quae post peccatum consecuta est, sentiendum videbitur quod excessus duplex contingit, intensive scilicet ac extensive. Si excessus intensive consideretur, et praecipue quantum ad dona gratum facientia; sic considerando statum ad statum, universaliter homo ante peccatum ampliori gratia praeditus fuisset quam post. Sed non est inconveniens quod aliquis post statum peccati multo maiorem gratiam

habet quam aliqui habuissent etiam in primo statu, eo quod gratiae non tantum dantur secundum mensuram naturalis virtutis, seu capacitatis; sed secundum conatum, quem contingit esse maiorem, in eo qui minoris virtutis est sicut etiam dicitur de comparatione hominum Novi et Veteris Testamenti. — Si vero excessus extensive adspiciatur, dicendum primo est, quod donorum gratuitorum quaedam ordinantur absolute in perfectionem eius cui conferuntur, quaedam autem ad utilitatem aliorum. Utilitas autem quaedam est, ut defectibus proximorum subveniatur, sicut per operationem signorum, infidelitati succurritur. Et quia huiusmodi defectus in primo statu non fuissent; ideo etiam nec talia dona homini collata forent, quae contra hos defectus ordinantur. Secundo, dona absolute in perfectionem recipientis ordinata sunt ea, quibus homo in actibus propriis perficitur et secundum animam et secundum corpus: sicut praeter gratiam gratum facientem sunt virtutes, dona scientiae et sapientiae et huiusmodi, simulque impassibilitas corporis; et in his homo secundum innocentiae statum, simpliciter loquendo, magis abundavit, quam in secundo statu post peccatum. Probatum namque est iam superius, quod in primo statu habuit impassibilitatem corporis, et perfectam obedientiam inferiorum virium ad rationem, complexum denique tot donorum et gratiarum, quibus constitueretur peramoena conditio integritatis iustitiae et singularis felicitatis, quae in hominibus post peccatum non inveniuntur (ita II Sent. dist. 29, q. I, a. 3).

VIII. Ad gratiam igitur et supernaturalem primi hominis conditionem pertinuit donum sapientiae, intellectus, scientiae et consilii plenitudine quadam, prouti descriptum Eccli. XVII supra retulimus. Atque ita splendorem humanae mentis explicuit Chrysostomus (Hom. 15 in Genesim): « Obsecro, dilecte, vide hic quomodo cum ineffabili illa sapientia ei a Deo suppeditata, cuius nobis indicia demonstrata sunt per nominum impositionem, quae tot brutorum animantium generibus indidit; et propheticam gratiam accepit... Vides quomodo omnia nobis diligenter aperuit, et singula per prophetiam suam explanavit... Unde sciebat futura, quod multiplicandum humanum genus etc.? » Cui Cyrillus Alex. annuit in (Ioh. I, 9): « Auctor ille nostri generis Adam, non in tempore, sicut nos, sapientiam videtur esse consecutus; sed a primo statim ortus sui initio perfecta intelligentia praeditus cernitur, dum acceptam divinitus illuminationem illibatam in seipso conservaret et integram naturae suae retineret dignitatem ».

Ratio huiusce positionis depromitur ad concludendum quod primus homo habuit scientiam omnium naturaliter scibilium, supernaturalium vero quantum opus erat ad suae et posterorum vitae regimen; cetera autem nescivit absque ullo status illius perfecti detrimento. Nam perfectum naturali ordine prius est imperfectis, sicut et actus absolute potentiam antecedit; cum ea quae sunt in potentia, tantum per aliquod ens actu ad actum reducantur. Atqui res primitus a Deo sunt institutae, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia. Ergo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum secundum Dei creantis et gubernantis intentionem. Atqui homo potest esse principium alterius, non solum per generationem corporalem; sed etiam per instructionem et gubernationem. Ergo sicut institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus est in gradu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Atqui non potest aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Ergo primus homo sic fuit a Deo institutus, ut haberet omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. Atqui haec sunt omnia illa quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecunque scil. homines naturaliter cognoscere possunt. Ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum requiritur etiam cognitio eorum quae naturalem cognitionem excedunt. Ergo primus homo creatus est a Deo plenus omni scientia et divinorum fide ac intellectu in omnibus, quae sive ad naturalia principia vel ad fidei veritatem necessario, tum in singulis, tum in tota humani generis societate, secundum Dei ordinem consequuntur. Ex quo desumitur, cetera non necessaria ad gubernationem humanae vitae, quae nec naturali studio hominis cognosci possunt, primum hominem ignorasse: qualia sunt trium generum: nempe cogitationes hominum, futura contingentia et quaedam singularia, puta quot lapilli iaceant in flumine.

Praeterea liquet primi hominis scientiam fuisse per species a Deo infusas, quin tamen ea fuerit alterius rationis a scientia nostra, sicut nec oculi quos coeco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis, ab oculis quos natura produxit. Ubi notetur quod acquisitio et infusio concurrunt per accidens quando illamet forma potest utroque modo haberi, ita ut infusa et acquisita eiusdem sint speciei. Quandoque vero concurrunt, ut per se propriae ad tales terminos viae, et tunc semper diversarum sunt specierum: qualiter se habent scientia animae separatae et animae corpori iunctae. Spe-

ctandum vero est magis, cum de diversitate scientiae agitur, ad obiectum: et si obiectum est eiusdem rationis, ipsa quoque scientia est rationis eiusdem; cuiusmodi sunt scientiae in Adam et nostrae, cum sit idem obiectum formale utrarumque.

Num ergo Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset? Distinctione opus est naturalium et supernaturalium cognoscibilium. Nam non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi; quia quae sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experimenta. Profecisset autem numero supernaturalium cognoscibilium per novas revelationes; sicut et Angeli proficiunt per novas illuminationes, et ipse Adam extasi raptus inter soporem immissum, tum novit Incarnationis mysteria.

Quibusdam igitur visus est potuisse Adam decipi levi aestimatione, adhaerens falso tamquam vero, absque tamen credulitatis assensu in his quae nesciebat. — Atqui haec est deceptio mera: nam decipi repugnabat statui, tum integritatis tum rectitudinis, maxime si attendatar providentia erga hominem innocentem undique circumstans et indeficiens. Profecto: « erat devitatio tranquilla peccati (inquit Augustinus de C. D. X, 12), qua manente nullum peccatum omnino esse poterat ». Atqui sicut verum est bonum intellectus, ita malum est falsum. Ergo non poterat esse quod, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret, quasi vero. Id etiam confirmatur ex comparatione duplicis integritatis. Nam sicut in membris humani corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicuius, puta claritatis, at mali nihil; ita in intellectu poterat notitia alicuius rei abesse, nulla tamen irrepere falsi existimatio. Denique ipsa rectitudo primi hominis deceptionem arcebat. Nam intellectus prout intelligendi munere fungitur circa proprium obiectum, semper est verus, ita ut ex seipso numquam decipiatur. Ergo quaecunque deceptio contingit ex aliquo inferiori, cuiusmodi est phantasia et concomitans eam compositio ac divisio, et quicquid aliud nunc ad cognitionem intelligibilem pertineat. Atqui in primo statu ea vigebat integritas, qua dum anima Deo subiecta maneret, tamdiu inferiora cuncta rationi obsequerentur. Ergo status ille nec compatiebatur tenuem deceptionem intellectus. Unde et de contingentibus futuris et de cogitationibus hominum, primus homo quoad animo non peccaret, arbitratus fuisset possibile unum vel aliud: at Deo praesertim consulente, haud fore credidisset, falsum aliquo proferente.

IX. Dixi, non tamen primo homini omnem veritatem supernaturalem, nec perfectam eius claritudinem tributam fuisse. Nam de-

fuit visio Dei et angelorum per essentiam, secundum communem illius vitae statum; quamvis excellentiorem modum cognitionis habuerit, qui inter proprium Deo purisque spiritibus ac nostrum mediocritate consisteret. — 1. Nam status animae hominis distingui potest dupliciter: prout est separata vel coniuncta corpori, quantum ad esse naturale; ac prouti in eodem statu naturalis extantiae, integritate vel corruptione afficitur. Anima hominis in statu innocentiae erat corpori perficiendo et gubernando accommodata: nam primus homo factus est in animam viventem, id est qua sensu corpus vivisceret, integritate adiecta. Atqui ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem secundum animalem vitam, competit ei modus intelligendi per conversionem ad phantasmata. Ergo competebat primo homini talis ac tam perfectus intelligendi modus, qui conversioni ad phantasmata congrueret. Atqui hanc triplex processio intellectus consequitur, *aggregatio* ab exterioribus ad seipsum adaequata, *ascensio* ad superiores virtutes, quae sunt substantiae separatae, quae intelligunt unite quin ad phantasmata convertantur, longe eminentiori modo; et *manuductio* in Deum, qui est super omnia ipsum bonum et verum. Ergo primo homini talis cognoscendi modus competebat, ut seipsum et circumstantia vera perfecte intelligeret, deficienter Angelos, et multo deficientius Deum. — 2. Primus homo nec gratiae lumen adeo suscepit ut supernaturali divinae essentiae visione frueretur in statu innocentiae et integritatis suae. Nam impossibile est videntem Dei essentiam peccare. Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est quod Deum per essentiam non viderit. Huius conclusionis est ratio, quia ipsa beatitudo in Dei visione consistit. Atqui nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti. Ergo neque videns Deum per essentiam, potest in culpam deficere. — 3. Nihilominus ad statum primaevae integritatis per gratiam supernaturaliter constitutae pertinuit, ut primus homo cognosceret Angelos et Deum quadam altiori cognitione, quae media sisteret inter cognitionem praesentis status et patriae. Quanto aliqua creatura est altior et Deo similior, tanto per eam velut speculum Deus clarius videtur. Atqui primus homo non impediebatur exterioribus a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione sive gratuita; ita ut Deus primis hominibus videretur loqui sicut cum Angelis, ipsa incommutabili veritate, paulo minus ab Angelis, illustrans mentes eorum. Ergo primus homo habuit Dei, Angelorum, divinorumque effectuum

notitiam adeo perfectam, quae medium inter beatificam et nostram teneret. Quocirca neque indiguit demonstrativis processibus ut in ignotum deveniret; sed simul in effectibus praecipue intelligibilibus suo modo Deum cognoscebat, videns in enigmate, quia per effectum creatum, at sine praesentis obscuritatis, qua nos impedimur, uti quodam velamine. Igitur et nobiliorum specierum ratione, et ex certiori ac firmiori intelligibilium notitia primus homo intererat Angelorum spiritibus, Dei quodam ineffabili consortio fruebatur, iamiam prope beatus.

Hanc lucubrationem de primi hominis statu, tam multiplici gratiarum ornamento praediti, sententia D. Bernardi concludimus (Serm. I de Annunc. B. M. V.): « Videre mihi videor quatuor virtutibus amictum primum hominem ab ipso suae creationis exordio, et, ut propheta meminit, vestimento salutis indutum. Est enim in his quatuor illa salutis integritas... Quid huic deerat, quem misericordia custodiebat, docebat veritas, regebat iustitia, pax fovebat? Sed heu! homo iste etc. ».

LECTIO II.

DE STATU PRIMI HOMINIS QUANTUM AD SUI CORPORIS VITAM ET DOMINIUM IN CETERAS CREATURAS.

Argumentum. I. Praelusio argumenti. — II. Notio immortalitatis. — III. Adam fuisse supernaturali dono ex gratia originalis iustitiae prodeunte immortalem affirmatur secundum fidei sententiam, Scripturis, Traditione ac rationibus constantem. — IV. Qualiter primi hominis incorruptio servaretur. — V. Quanta impassibilitas, et quomodo ab ea quae resurgentibus inerit, diversa. — V. Locus primo homini convenienter assignatus. — VI. Dominii ius Adae collatus in animantia aliasque res. — VII. Potestas regiminis in homines etiam si multiplicati fuissent in statu innocentiae.

I. Duo simul hac lectione complectar, non solum brevitati studens, sed etiam methodo; cum de utrisque agere sub eodem praemissae veritatis criterio liceat. Nam homo etiam praesentis vitae usu pollet intelligendi et appetendi vi, qua suo corpori ceterisque, cum rebus tum hominibus dominatur. Et dum in seipso, virtuali continentia quadam, omnis creatura videtur, habens esse cum lapidibus, vivere cum plantis, sentire cum animantibus, intelligere cum Angelis, Deoque; per unam sui nobilissimam partem Deo subest maxime, ut perficiatur naturâ et gratiâ, Angelis vero subditur

vix gradu, et est finaliter consors : nostra omnis vis animo et corpore sita est, ita ut animi imperio, corporis servitio magis utamur. Sibi ergo aliisque homo in tantum iura exercet, in quantum ratione ac voluntate praecellit. Idcirco, post compertum Adae statum divite gratiarum copia circumfusum, rectitudine et integritate munitum secundum originalem iustitiam, oportet conferre mentem ad considerationem, qualiter circa proprium corpus et alia ex ordinatissima Conditoris providentia se habuerit; quomodo autem ad posteros, sive corporis sive animae nobilitate perficiendos, in sequentem transiicimus lectionem.

II. Itaque potissimum asserenda est hominis in statu innocentiae immortalitas. — Aliquid potest dici incorruptibile dupliciter. Uno modo ex parte materiae, eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut Angelus, vel forte habet materiam quae non est in potentia nisi ad unam formam : et hoc dicitur *secundum naturam* incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formae, quia scil. rei corruptibili per naturam inhaeret aliqua dispositio, per quam totaliter a corruptione prohibetur; et hoc dicitur incorruptibile *secundum gloriam;* quia, ut dicit Augustinus (Ep. ad Dioscorum) « tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, et incorruptionis vigor ». Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte *causae efficientis:* et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis. Unde apparet similem hanc distinctionem esse alteri, qua ex eodem Augustino dicitur, aliquid non posse mori, aliquid posse non mori et non posse mori, demum aliquid posse non mori et posse mori.

Hac distinctione praefixa, intimius quaerenda est primi hominis immortalitas, tum contra Pelagianos, qui hominem fuisse mortalem etiam sine peccato et moriturum arbitrabantur, tum contra principes Protestantium, et Baium et Quesnellum, qui immortalitatem ipsi humanae naturae ex se tribuebant. Ad cuius evidentiam repetatur, naturale dici quod ex principiis naturae promanat. Naturae autem per se principia sunt forma et materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quae est de se immortalis; et ideo mors non est naturalis homini ex parte suae formae. Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas : et quantum ad hoc mors est homini naturalis. Haec tamen conditio in natura humani corporis est consequens ex necessitate materiae, quia oportebat cor-

pus humanum esse organum tactus, et per consequens medium inter tangibilia; et hoc non poterat esse nisi esset ex contrariis compositum. Non autem est conditio secundum quam materia adaptetur formae; quia si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem esse; sicut quod serra sit ferrea, competit formae et actioni eius, ut per duritiem sit apta ad secandum: sed quod sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiae, non secundum electionem agentis: nam si artifex posset, faceret ex ferro serram, quae rubiginem contrahere non posset. Deus autem, qui est conditor hominis, omnipotens est: unde suo beneficio ab homine primitus instituto ademit necessitatem moriendi ex tali materia consequentem (haec S. Doctor IIª IIᵃᵉ, q. 164, a. 1 ad 1ᵘᵐ). Cum itaque humanum corpus sit ex pluribus et contrariis simplicibus mixtum, habet pro mixtionis forma qualitatem quandam compositam et contemperatam ex mixtione simplicium qualitatum, quae ita se habet ad formam substantialem sive ad animam intellectivam, sicut se habet qualitas simplex ad formam substantialem corporis simplicis. Animae vero non est naturale infundere vitam nisi tali corpori, scilicet quod est sic complexionatum et organizatum; et manente tali dispositione corporis, vita continuatur ab anima. Sed hanc non est possibile semper durare secundum potestatem inferioris naturae. Ergo corruptibilis est ex natura sua homo non secus ac quodcunque mixtum et subditum contrariis agentibus. Quae cum ita sint, corpus primi hominis non erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem. Nec quis dicat Deum potuisse hanc necessitatem corruptionis vitare; quia in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat: qua aequivocatione decepti videntur ii qui naturalem incorruptibilitatem hominis arguunt ex Dei providentia, et sine respectu ad naturalem dispositionem sive exigentiam. Inerat ergo animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subiecta mansisset: ex hoc praecise immortalitas hominis in statu innocentiae definienda est.

III. Ex divinis Litteris et Traditione huius rei confirmatio efficitur simul et quoad asserendam immortalitatem, et quoad sentiendum, ex dono gratiae promanasse. Nam, primo, Scripturae adstruunt (Genes. II, 17): « In quocunque enim die comederis ex eo morte morieris... (III, 19). In sudore vultus tui vesceris pane, donec re-

vertaris in terram, de qua sumptus es; quia pulvis es et in pulverem reverteris ». Evidens est hic agi de corporis morte, quae sub poenalitatis ratione culpae succcessit; quaeque ergo non fuisset, quoad maneret iustitiae originalis integritas: quamquam ista comminatio ad privationem gratiae in anima et ad inferni poenam referri possit. Id ipsum explicuit pluries Apostolus (Rom. V, 12): « Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, per peccatum mors... (VIII, 10). Si autem Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est per peccatum, spiritus vero vivit propter iustificationem ». In quem locum monet Augustinus (De Genesi ad litteram, l. VI, c. 25): « Non ait Apostolus: corpus quidem mortale propter peccatum, sed corpus mortuum propter peccatum. Illud quidem ante peccatum, et mortale secundum aliam, et immortale secundum aliam causam dici poterat: mortale, quia poterat mori; immortale quia poterat non mori..... Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris. Si enim corpus animale, utique mortale ». Sententia in idem est manifestior, quae dicit (Sap. I, 13 et II, 23): « Quoniam Deus mortem non fecit, nec laetatur in perditione vivorum. Creavit enim ut essent omnia... Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suae fecit illum. Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum ». Ubi legitur universalius asserta divina voluntas ad vitam creaturis tribuendam, specialius quidem creans hominem immortalem, ex eo quod per gratiam originalis iustitiae ad imaginem similitudinis divinae formasset: denique ex opposito id probat, quia scilicet mors aliunde in orbem terrarum profecta est, quam a Dei dispositione primigena.— Secundo, una vox Patrum est, quod non facti sumus ut moreremur (ut ait Tatianus contra Graecos, c. 7); et quod homo rationale quidem animal, sed compositum ex anima et hac fragili atque terrena carne, non habens ex propria natura incorruptibilitatem et immortalitatem, obsignatus est vitae spiritu (ut loquitur Cyrillus Alex. in Ioh. l. I, c. 1). — Tertio, et audire libet Concilia: nam Arausicano (Can. II) sancitur: « Iniustitiam Deo dare qui censent Adamum moriturum fuisse, etiamsi non peccasset ». Milevitanum seu Carthaginense habet (c. I): « Placuit ut quicunque dicit Adam primum hominem mortalem factum, ita ut sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturae, anathema sit ». Quae omnia firmavit denuo Tridentinum (Sess. V, c. 1), et Romana Sedes, cum

proscriberet repetitum errorem de immortalitate primo homini secundum naturae exigentiam tributa. — Quarto, haec ratio accipitur. Cum enim rationalis anima excedat proportionem corporalis materiae; conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus posset supra naturam corporalis materiae conservare. — Quinta habebitur et ratio, quia ea quae sunt ad finem, instituuntur secundum finis rationem, ut patet praecipue in artificialibus. Atqui homo institutus est ad finem beatitudinis, excedentis omnem facultatem humanae naturae. Ergo oportuit ut in ipsa institutione aliquid sibi collatum esset supra facultatem naturalium principiorum. Atqui ex principiis naturalibus esse perpetuum habere non potest: quia ex contrariis componitur, quod est causa corruptionis in rebus; cum forma materiam perficiat secundum eius capacitatem. Unde hoc sibi supra conditionem naturae suae collatum fuit, ut anima, quae in tam nobilem finem ordinabatur, secundum potestatem suam supra naturae ordinem, quo materia recipit esse secundum sui conditionem, esse perpetuum materiae communicaret. Et quia haec potestas animae super corpus consequebatur ex eius ordinatione in finem, non poterat impediri eius effectus, nisi per deordinationem eius a fine, quae sine peccato esse non poterat. Et quia peccare poterat, eius arbitrio nondum in iustitia confirmato, poterat impediri eius effectus, ut morte esse perpetuum intercideretur. Et ideo erat mortalis, in quantum poterat mori; et quodammodo immortalis, quia poterat non mori. Sed potentia moriendi non poterat reduci statim in actum, nisi praecedente immutatione animae secundum actum peccati; ideo simpliciter dicendus erat homo in statu illo immortalis, et mortalis nonnisi secundum quid.

IV. Quomodo autem immortalitas et impassibilitas exordio humani generis per eandem originalis iustitiae virtutem contigerit; ita exponitur a S. Magistro (Dist. 19, q. 1, a. 4). Immortalitas illa et impassibilitas quam homo habuit in primo statu, non inerat sibi ex suis principiis naturae, ut dictum est, sed ex beneficio Conditoris: unde naturalis proprie dici non potest, nisi forte naturale dicatur omne illud, quod natura incipiens accepit. Sed contra multiplices modos corruptionis et causas, pluribus remediis a corruptione conservabatur. Est enim quadruplex modus quo corpora animalium corrumpuntur. Primus est qui communiter invenitur in omnibus generabilibus et corruptibilibus, ex hoc quod res materiales habent virtutem finitam ad essendum; unde oportet quod omnes certa periodo corrumpantur. Secundus est communis omni-

bus corporibus mixtis, et excessu inordinato alicuius contrariorum; et contra utrumque istorum defectuum subveniebatur homini per quandam virtutem animae collatam ad hoc ut secundum conditionem suam materiam perficeret; ut sicut ipsa anima habet esse indeficiens, ita indeficiens esse corpori tribueret et perpetuam aequalitatem complexionis. Tertium modum corruptionis proprium habent corpora animata, sicut et proprium modum generationis, ex hoc scilicet quod calor qui est instrumentum animae, humidum consumit, in quo est vita: et contra hunc defectum subveniebatur sibi duplici beneficio: quia per esum aliorum lignorum paradisi restaurabatur continua deperditio facta in corpore, sicut etiam in nobis fit per cibos quibus utimur. Nam in primo statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei in quantum est anima; et ideo corpus illud dicebatur animale, in quantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitae in istis inferioribus est anima vegetabilis; cuius opera sunt alimento uti et generare et augeri: et ideo haec opera homini in primo statu competebant. Sed quia illud quod ex nutrimento convertitur, non est adeo perfecte subserviens virtuti speciei sicut quod prius erat, eo quod virtutes naturales semper debilitantur in agendo: ideo in nobis oportet quod in fine sequatur diminutio, quando virtus speciei adeo debilitatur propter mixtionem extranei, quod non potest fieri tanta restauratio quanta fit consumptio. Sed ad hoc subveniebat ei lignum vitae, cuius virtute divinitus concessa alimentum assumptum in perfectam assimilationem adducebatur: propter quod a quibusdam dicitur quod ad restaurationem humidi radicalis deperditi conferebat. Non tamen simpliciter immortalitatem causabat; quia neque virtus, quae inerat animae ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitae; neque etiam poterat immortalitatis dispositionem corpori praestare, ut nunquam dissolvi posset: quod ex hoc patet, quia virtus cuiuscunque corporis est finita. Unde cum virtus ligni vitae esset finita, semel sumptum praeservabat a corruptione usque ad determinatum tempus: quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitae. Quartus autem modus corruptionis est per violentiam ab aliquo extrinseco agente; et ab hoc modo corruptionis conservabat hominem illaesum divina providentia, per quam decretum erat ut nullum nocumentum homo pateretur in corpore, nisi prius a mentis innocentia deviasset.

V. Ex qua primitiae immortalitatis affirmatione poterunt haec

duo censeri: primum circa hominis primi impassibilitatem, ex eo quod erat incorruptibilis; secundo, immortalitatem Adae non fuisse eandem ac resurgentium. — Et quantum ad primum revocetur, quod pati communiter dicitur quicquid recipit aliquid quocunque modo: et sic cum omne recipiens careat eo quod recipit et sit in potentia ad illud, et e contrario omne quod est in potentia ad aliquid, sit receptivum alicuius; a tali passibilitate nihil absolvitur, nisi illud quod est actus purus, scilicet Deus: omnis enim creatura passibilis dici potest, secundum quod alicuius perfectionis receptrix est. Alio modo dicitur passio proprie, secundum quod sequitur alterationem, qua aliquid transmutatur ab eo quod est sibi secundum naturam, unde a sua naturali dispositione removetur. Igitur primus homo in statu innocentiae passibilis erat et patiebatur et secundum animam et secundum corpus. Secundum animam quidem patiebatur, recipiens obiectorum species secundum esse spirituale, ut intentiones quasdam. Secundum corpus vero recipiebat impressiones ex motu superiorum corporum, qui est vita quaedam inhaerens omnibus naturâ existentibus: insuper patiebatur somno, prout hic vitam animalem consequitur ex vaporatione alimenti, vel ex humiditate cerebri, non autem ex causa innaturali laboris et aegritudinis. Somnus enim quantum in se est, est passio ad perfectionem totius animalis pertinens, eo quod in somno intenduntur virtutes naturales, et quietantur virtutes animales, ut postmodum fortiores sint in actibus suis.

Superest aliud concludendum, ut Adae immortalitas ab ea quae resurgentium futura est, discriminetur. Immortalitas dicit potentiam quandam ad semper vivendum et non moriendum. Haec autem potentia in natura humana ex parte corporis non invenitur, nisi imperfecta, quasi potentia obedientiae tantum; eo quod per principia naturae, vitae sempiternitas haberi non potest, sed complementum huius potentiae est ex aliquo divino munere gratis collato. Sic ergo immortalitas dupliciter considerari potest: vel quantum ad potentiam incompletam naturalem; et sic est una et eadem immortalitas, sicut una et eadem natura: vel quantum ad munus gratiae, quod est quasi formale complens dictam potentiam. Et sic invenitur differentia utriusque immortalitatis et impassibilitatis; quia prima fuit per gratiam innocentiae, ultima vero erit per donum gloriae. In primo enim statu talis erat victoria animae super corpus, ut nihil in corpore fieri posset, quod animae adversaretur: sed in ultimo statu amplior erit victoria in hoc, quod proprietates

animae quodammodo in corpus redundabunt, ut corpus agile et lucidum et spirituale efficiatur, et impassibile.

Corpora ratione quantitatis occupant locum. Primus homo igitur convenientissimum sibi locum pro statu originalis iustitiae adeptus est. « Tulit ergo (Scriptura refert: Gen. II, 15) Dominus Deus hominem et posuit eum in paradisum voluptatis ut operaretur et custodiret illum ». Quaesitum est num paradisus sit locus corporeus. At quamvis spirituali sensu explicari permissum fuerit; tamen quia per modum narrationis historice proponuntur ea quae de paradiso in Scriptura dicuntur; pro fundamento tenenda est veritas historiae, et desuper spirituales expositiones fabricandae. Itaque hortus ille (ita enim significat paradisi nomen) in parte orientali dicitur situs, ut credatur in nobilissimo loco totius terrae fuisse constitutum. — Secundum praemissa circa primi hominis impassibilitatem a quocunque nocivo, concluditur et temperiem aëris ei procurandam fuisse eo loco qui conveniens habitationi humanae secundum primae immortalitatis statum conveniret. Ibi ergo Deus posuit hominem, quin ibi formaverit, ut gratiae Dei imputaretur et non humanae naturae status ille felicitatis primaevae. Posuit statim ac formaverat illum ad imaginem et similitudinem suam; tum eo fine ut ipse Deus operaretur et custodiret hominem, continuans iustificandi opus, et ab omni corruptione maloque praeservans; tum ut homo operaretur iucunda naturalis virtutis experientia sine labore, et custodiret, non quidem ab invasore, sed ne ipsum peccando amitteret. Quare totum in bonum hominis cedebat, et paradisus ad bonum hominis ordinabatur. — Ubinam terrarum fuerit, num adhuc sit, sapientes inquirant, ex quorum diuturnis venatibus id certum colligitur, nihil sciri.

VI. Ex proposito huius lectionis argumento, nunc accersitur, primum hominem in statu innocentiae dominium habuisse supra animantia et ceteras creaturas, quae circumstarent, nec non prae aliis hominibus, si in statu illo mansisset, cum filiis et nepotibus multiplicatis, potestatem regiminis exercuisset. — Primo quidem Auctor et universorum Dominus contulit Adae ius proprietatis, cum ei benediceret: « Crescite et multiplicamini et replete terram, et subiicite eam: et dominamini piscibus maris et volatilibus coeli, et universis animantibus quae moventur super terram... Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quae habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam » (Gen. I, 28 et 29). Notatu dignum est quod prius tributum sit

homini ius dominandi animantibus terrae. Nam omnia animalia sunt homini naturaliter subiecta: primum ex ipso naturae processu, quo non solum de imperfecto ad perfectum itur, ut puta de materia ad formam, et de imperfectiori forma ad perfectiorem; sed etiam cedunt in perfectorum usus. Ideo plantae utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, et homines plantis et animalibus. Ergo his omnibus naturaliter dominantur. Secundo, apparet hoc ex ordine divinae providentiae, quae semper inferiora per superiora gubernat. Unde cum homo sit supra cetera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter eius gubernationi cuncta animantia subduntur. Tertio, id constat ex proprietate hominis et aliorum animalium; cum in his quaedam participatio prudentiae secundum aestimationem naturalem ad aliquos particulares actus inveniatur, in homine autem universalis prudentia, quae est ratio omnium agibilium. Omne autem quod est per participationem, subditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde patet quod naturalis est subiectio aliorum animalium ad hominem. — Dato igitur quod homo innocens mansisset; inter animalia quidem haberentur ferocia, quorum alia in alia instinctu cibi irruerent; quin tamen ob hanc ferociam et inter se discordiam dominio hominis subtraherentur, sicut nec modo subtrahuntur providentiae Dei. Ille autem non indiguisset animalibus ad necessitatem corporalem, neque ad tegumentum, neque ad cibum, neque ad vehiculum; sed tantummodo ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum: cuius indicio Deus statim animalia adduxit in hominis conspectum, ut eis nomina imponeret, quae eorum naturas designant. Ipsi ergo fuissent omnia subiecta et obedientia naturali aestimatione: nunc vero subiectio et non quoque obedientia omnium superfuit. — Secundo considerari oportet, primum hominem dominatum fuisse animalibus imperando, plantis vero et inanimatis, utendo absque ullis impedimentis. Pro cuius rei notitia repetitur, quod in homine quodammodo sunt omnia. Atqui prout homo se habet ad sui partes, eo proportionaliter se habet ad alia. Ergo secundum modum, quo dominatur his quae in seipso sunt, competit ei aliis quoque dominari. Atqui in homine quatuor considerantur; scilicet ratio qua convenit cum Angelis, vires sensitivae cum animalibus, vires naturales cum plantis, et ipsum corpus cum rebus inanimatis: ita tamen ut ratio locum dominantis teneat, viribus sensitivis imperat, quae aliqualiter obediunt rationi, et naturalibus ipsique corpori dominatur utendo. Ergo primus homo non Angelis qui-

dem sed universae creaturae, quae non est ad imaginem Dei facta, sic dominabatur, ut animantia sub se ad nutum contineret, et rerum insensatarum auxilio absque ullo impedimento uteretur.

VII. Reliquum est, ut quid inter multiplicatos homines contigisset, breviter explicem. Duo equidem pro certis dabo. Unum accipiatur, diversitas multiplici ratione inter eos constituta, aliud, quia dominatio politica id est in bonum gubernatae multitudinis viguisset. — Nam primo, et disparitas sexus atque aetatis necessario successisset generationis opere. Praeterea quantum ad animam interfuisset disparitas, quia per liberum arbitrium non omnes aeque applicuissent animum ad proficiendum in iustitia et scientia. Denique et corpore dispares fuissent ex legibus naturae et diverso externorum agentium influxu, ita ut alii aliis robustiores ac pulchriores viderentur, absque ullo defectu vel deformitate. — Quantum ad dominium inter homines, distinctione opus est. Dominium enim longe aliud est quod opponitur servituti, quo subditur servus in utilitatem domini; et aliud, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque, et quo etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. — Itaque concludatur quod priori dominio nullus alteri praestitisset. Nam subdi eo modo servi est propter alienum commodum, et non liberi propter se agentis. Atqui id est contra naturalem hominis inclinationem, et tristitiam gignit, quasi poena subiectis illata. Ergo repugnabat libertati innocentium. — Dominatur unus alteri ut libero, qui dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae, fuisset propter duo. Primum, quia homo est animal sociale. Ergo homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Atqui socialis vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret ad bonum commune intendens, et ad unum multa ordinans principaliter. Ergo et pro innocentiae statu fuisset dominium politicum unius in alios. Secundo, in eadem conditione felicis vitae non defuissent scientia et iustitia praestantiores. Atqui pro inconvenienti haberetur, nisi haec excellentia in commune bonum redundaret, iuxta illud (I Petri, IV, 10): « Unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes »: non dominandi cupidine, sed officio consulendi, ut inquit S. Augustinus (de Civ. Dei: XIX, 14). Ergo sicut naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit, in quantum unus in alios bonum gubernando procurasset. Ex quo apparet talem praelationem futuram fuisse in aliquem usum, non vero ad omnes. Est

enim nunc necessaria, non modo ad dirigendos subditos in his quae agenda sunt, sed etiam ad supplendum defectus, defensione ab hostibus, correctione morum, qua mali puniuntur et coacte ad virtutum exercitia inducuntur: quorum nihil primo statui contigisset.

LECTIO III.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDAE IN STATU INNOCENTIAE.

Argumentum. I. Generatio humana fuisset. — II. Proles orta fuisset expers perfectae virtutis ad motum membrorum. — III. Debuisset scientiam usu rationis comparare. — IV. Singuli fuissent concepti cum iustitia originali; qui tamen usu liberi arbitrii praevio confirmarentur, aut deciderent.

I. Conclusum est hominem in statu innocentiae ita fuisse gratia originalis iustitiae circumornatum, et communitum ea perfectione; ut quicquid pertineret ad vitae sentientis ac vegentis legem undique servaretur, omni offendiculo defectuque remoto. Ex quo iam sequi videtur, ut manens in ea felicitatis regione potuisset generare ac debuisset. Id ipso Conditore providissimo decretum est. « Benedixitque illis Deus et ait: Crescite et multiplicamini et replete terram » (Gen. I, 28). Benedictio autem ista fuit, non modo sanctificationis et gratiae votiva collatio, sed efficax, et quasi vim gignendi in humanam naturam transfundens; quae numquam desitura in omnes posteros communicaretur. Revera multiplicatio hominum absque nova generatione fieri non potuisset. Ergo in statu innocentiae fuisset generatio. — Praeterea omne animal perfectum virtutem generativam completam habet ad simile suae speciei producendum. Atqui homo in statu primori et integro exercuisset ea quae ad perfectam vitam animalem referuntur, et id absque ulla infectione vel deordinatione. Ergo fuisset inprimis futura generatio. — Tertio, homines in statu peccati generatione multiplicantur. Atqui valde inconveniens est, ex peccato tantum bonum humano generi prodiisse. Ergo multo perfectius idipsum in statu rectitudinis primae contigisset. Ad cuius inconvenientiae positionem advertitur, quod bona sunt duplicis ordinis. Quaedam supponentia malum, ut poenitentia, fortitudo martyrum etc.; quaedam vero sunt undique bona. Ad prima quidem opus est praehaberi malum aliquod. Propter secunda vero oportere mala fieri est inconveniens. Atqui multiplicatio humani generis est de genere eorum quae sunt

absolute bona, cum pertineat ad ipsam speciei perfectionem. Ergo valde inconveniens foret reputandum, humani generis multitudinem, nonnisi ex peccato fuisse. Quinimmo asserere contrarium haeresim Manichaei olere videtur. Insuper notatu dignum est, quam discrepet sermo de qualitate boni, et de quantitate. Quamvis enim ad tale bonum possit opportunum esse peccatum, non tamen ad tantum. Quoniam si bonum aliquod extat absque peccato, inconveniens est quod quantitas eius peccato egeat. Atqui multiplicatio humani generis, supposito iam homine in statu innocentiae, bonum in maius ducit, stando infra limitem bonitatis humanae. Ergo redit quam inconveniens existimetur, tantum bonum ex peccato consequi.

Item homo in paradiso fuisset sicut Angelus per spiritualem mentem, cum tamen haberet vitam animalem quantum ad corpus: corpus autem hominis, quantum erat de se, corruptibile mansisset, ac tantummodo per animam a corruptione praeservabatur, uti superius explicatum est. Ergo non fuit homini subtrahenda generatio, quae debetur corruptibilibus rebus. — Intimior conclusionis certitudo suberit consideranti, quod homo secundum suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles: nam anima eius est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile. Atqui naturae intentio fertur alio modo ad corruptibiles quam ad incorruptibiles creaturas; quia per se intendit quod est semper et perpetuum; quod autem est solum finito tempore, non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum, scil. ad speciei conservationem perpetuam successione singulorum pereuntium. Ergo natura, sicut principaliter intendit conservari species corruptibilium, multiplicatione eorundem; ita etiam multiplicari ea individua quae licet corruptibilia sunt corpore, tamen sunt anima in perpetuum duratura. Neque potest affirmari suppositio, quod natura sive naturae auctor principaliter intendat quidpiam usque ad certum tempus: nam est universale agens; ideoque per se tendit ad universale bonum et perpetuum. Ubi perspiciatur, quod generatio non est de numero entium quae propter se appetuntur, sed aliud propter, ut nempe species conservetur. Itaque specificum esse generationi finem exhibet sub perpetuitatis ratione. — Cum ergo singulis individuis humanis ex parte animae talis ratio congruat; necessario concluditur quod ipsa individua ex parte animae fuissent per se fines generationis naturalis, quemadmodum in reliquis substantiis ipsa species intenditur; quamquam in homine, quoadusque status inno-

centiae permaneret, ratio conservandi speciem individuorum fluxu non affluisset.

Denique nec praetermittam notare, quod naturae totius auctor, Deus, qui solus est humanarum animarum creator, per se intendit multitudinem numeralem perpetuorum entium; cum perpetua per se spectent ad perfectionem universi. Eorum autem quae per se exiguntur ad integritatem alicuius finiti, numerum oportet esse determinatum et certum: alioquin nec quantitas totius certa haberetur, sive sit de quantitate molis, sive perfectionis sermo. Haud ergo repugnat multiplicationem individuorum humanorum, quae perpetua sistunt, ponere per se intentam, ut finem generationis. Cui demum accedit, quod ad certum praedestinatorum numerum complendum generatio fuisset, non in perpetuum, futura. — Hisce tam solida ratione firmatis, apparet non esse amplectendam Gregorii Nysseni sententiam (de Homine, c. 18): quod in paradiso multiplicandum fuisset humanum genus, ut Angelos, per operationem divinae virtutis, ita ut Deus solum praescientia futurae culpae, masculum et foeminam creaverit, sic providens futurae generationis modo. — At vero distinguenda est naturae humanae institutio a corruptione quae ex peccato provenit. In summa referam, quod homines et in statu innocentiae multiplicati fuissent generatione, quam cum tranquillitate animae et corporis, honeste pieque exercuissent.

II. Iam vero quaenam prolis generandae conditio, quantum ad corpus, et animam autumabitur? Primo quidem, eo criterio utendum speculantibus est: quod in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur, excedentia naturam: nam haec sola fide tenemus. Atqui naturale hoc est, ut pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra. Scilicet homo ex principiis naturae habet cerebrum maius in quantitate, secundum proportionem sui corporis, quam cetera animalia. Unde naturale est quod propter maximam humiditatem cerebri in pueris, nervi qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra. Cuius rei indicio est, quod quaedam animalia vix nata habent usum membrorum ob cerebri siccitatem et tenuem virtutis opem ad imperfectos actus. Ergo naturali processu evenit ut pueri mox nati non habeant perfectam movendi corporis membra virtutem. — Dein ex alia parte nulli catholico dubium est, quin divinitus immissa pollentia, fiat ut pueri mox nati perfectam virtutem habeant ad motus huiusmodi. — Tertio, igitur secun-

dum praestituta dicendum ex Scripturae auctoritate id solum, quod Deus fecit hominem ea rectitudine confortatum, quae in perfecta subiectione corporis ad animam reperiretur. Ergo sicut non poterat fieri tunc, ut membris hominis quippiam ordinatae voluntati repugnans incideret; ita nec poterat eidem in ullo deesse. Atqui voluntas hominis ordinata est quae tendit in actus sibi convenientes secundum cuique aetati propria. Ergo pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad quoslibet actus, sed tantum ad eos qui pueritiae congruerent, puta ad sugendum ubera et alia huiusce generis infantilia et puerilia. — Denique unum est quod certo adiiciatur quantum ad hominum generationem ex parte corporis: scilicet in statu innocentiae utroque sexu differens proles efficienda: quia hoc ad complementum humanae naturae, non secus ac diversi gradus ad perfectionem universi, pertinuisset; ita ut foemina, quamvis praeter intentionem naturae particularis formari videatur, tamen ab intentione universali, Condentis ad Disponentis cuncta in commune bonum, repetenda sit. Ergo dispares sexu non dispares numero extitissent in eo statu, quo nihil excedens, nihil non optime erat successurum.

III. Maioris operae est inquirere cuiusnam conditionis proles orta fuisset, quantum ad animam iustitiâ et scientiâ. — Profecto nunc de ea loquimur perfectione iustitiae, qua praeditum fuisse Adam comperuimus: atque ideo res de fide est eo Patrum consensu firmata, quem nuper de primi hominis innocentia conspeximus. Nam homo naturaliter generat sibi simile secundum speciem. Ergo quaecunque accidentia naturam speciei consequuntur, in his necesse est quod filii parentibus assimilentur, nisi sit error in operatione naturae; quamquam non oporteat individualia referri. Atqui iustitia originalis non modo fuit simul actu creationis primo homini illapsa, sed etiam sicut accidens naturae speciei, ut quoddam donum divinitus datum toti naturae. Ergo opus fuisset ut filii absque ulla exceptione et impedimento in originali iustitia nascerentur. — Cui accedit quod opposita sunt unius generis. Atqui peccatum originale dicitur esse ipsius naturae quod a parente in posteros traducitur. Ergo et originalis iustitia, cui peccatum illud opponitur tamquam habitui privatio, conceptione ad parentum primorum similitudinem rediisset. — Non vero iustitiae actus, id est merita, eadem generatio excitasset, utpote quae sunt personarum. — Denique iuxta praecedentem doctrinam, non est iis consentiendum, qui humano generi ex Adam originalis iustitiae tramitem adfuturum arbitrantur, non vero

gratiae. Nam ii falso supponunt, re aliud et aliud haec duo primum extitisse: cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem. Stet ergo, quod gratia pueros nascituros, quae est merendi principium, ex aequo manebat. — Num ergo naturalis gratia foret? Confusio absit. Nam non fuisset transfusa per virtutem seminis: sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem; sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce: atque hoc modo singulariter fuisse conceptum B. Virginis optime intelligimus.

Unum vero defuisset quod est maxime considerandum; relicti enim quique fuissent in manu consilii sui, priusquam in gratia confirmarentur. Nam primo quidem non est ea hominum quae Angelorum conditio, quia (ut infra probabitur) hi post unam electionem, ad oppositam, ut nos, non divertuntur. — Secundo, non est supponenda conditio alia peccati originalis, quam gratiae. Atqui nascimur quidem eo infecti, at non obstinati in malum patrandum. Ergo neque ita necessitas non peccandi viguisset: sors enim haec beatorum, opposita damnatorum esse existimatur. — Quamvis ergo id opinatus videatur S. Anselmus (Cur Deus homo: l. I, c. 18); tamen sententia S. Augustini in contraria ducit, cum ait (de C. D. XIV, 10): « Tunc felix universa esset humana societas, si nec illi, scilicet primi parentes malum in posteros traiicerent; nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quae damnationem reciperet ». — Revera sermo nunc habendus est secundum legem communem; quia ex aliquo privilegio contingit aliquem confirmari in gratia, quin absit vitae praesentis consuetudo. Igitur confirmari in gratia nil aliud est, quam impossibilitate peccandi muniri. Atqui haec constituitur solum visione et fruitione Dei. Ergo confirmati in gratia solummodo beati statuuntur. Atqui pueri nati fuissent ea lege in gratia ut non viderent Deum, sed ut vitam degerent animalem. Ergo nec confirmarentur in gratia simul ac in diem solis et gratiae prodirent. Quocirca sicut Adam quam cito beatitatem illam assecutus, efficeretur spiritualis mente et corpore ita ut animalis vita cessaret; non aliter de nepotibus quibuscunque suspicemur.

IV. Longe diversa ratio iustitiae originalis est, atque scientiae; ne quis citior vero ex praemissa puerorum innocentia et gratia, qua orirentur, et plenos quoque cognitionis intellectualis futuros ima-

ginetur. — Duas nunc peragi distinctiones iuvat. Una ignorantiae a nescientia mera: quia proprie *ignorantia* est privatio scientiae quae debet haberi pro tempore illo; *nesciri* autem dicuntur ea quae mentem fugiunt, negatione tantum eius quod non oporteat esse, licet quippiam proficeret si forte iam haberetur, non tam indita quam aliena virtute. Altera distinctione opus est de accidentibus Adae quibus intellectu et animo perfecit eum Deus rectitudinis et antiquitatis gratia: nam homo ille substitit perfectus et humani generis parens. Idcirco habuit in se tum accidentia naturalia vel gratuita quibus prolem sibi gigneret similem; tum scientiae perfectionem, ut individuale accidens, in quantum ipse instituebatur pater et magister totius humani generis. — Quibus positis conclusio aditur, filios Adam eadem animae rationalis natura prodituros, quae modo est, absque iis ornamentis, quae suo primo genitori velut propria Doctoris atque principis insiderant. Atqui donum scientiae in completa specierum vel contemplationis luce non pertinet ad naturam animae rationalis; et primo homini solum ut supremo instructori sui generis immittenda fuit. Ergo animae puerorum in principio scientia caruissent. — Deinde oportet nunquam egredi confinia theologicae disciplinae, ut saepe monere solemus: nempe de his quae sunt supra naturam, soli auctoritati creditur; ita quod ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturae conditionem: in hac regula observanda quam constans fuerit S. Thomas, nullum ei fiet elogium par; atque huius regulae temperamento nulla Theologiae pernicies, nulla obtrectatio, nec tanta repugnantium turba succrevisset. Itaque est naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, ob quam indolem suae operationis excitandae et promovendae, anima unitur corpori. Atqui nuspiam divina revelatione adstruitur, nec ab aliquo fidei principio desumitur, secus supernaturali dono eventurum in Adae posteris. Ergo dicendum est, quod pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientia; sed in processu temporis acquisiissent. — Nec tamen id foret eâdem nobiscum sorte. Nam primo, quique inveniendo vel addiscendo absque difficultate adipiscerentur veritatum, scientiarumque decus: secundo, et multo plenius prae nobis, principia universalia iuris, artium et scientiarum quarumlibet continuissent: tertio, habuissent sufficientem scientiam qua in operibus iustitiae dirigerentur: nec, denique praetereundum est fidei lumen ab exordio signatum, et Angelorum praesentia, et maxime Dei providentis, ut citiores in arripiendo vera et falsa cavendo adstruerentur, sollicita cura.

Consideranti quae hucusque de scientiarum defectu tradidimus, et cum anteactis de mox natorum corporibus comparanti, videbitur, pueros eodem vitae diluculo usum rationis minime perfectum habituros. Nam usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum: unde ligato sensu et impeditis inferioribus viribus sensitivis, homo a perfecto rationis usu prohibetur. Atqui vires sensitivae sunt virtutes quaedam corporalium organorum. Ergo quoad organa impediuntur, ratio silet. Atqui in pueris virium istarum impedimento est nimia cerebri humiditas; quae in statu innocentiae quidem eos occuparet. Ergo neque tunc perfecto rationis officio, quo in maiori aetate, pollerent. Igitur quemadmodum nunc admiramur aves provocare ad volatum pullos suos, et similia in aliis generibus animalium; ita nobilius atque perfectius tunc pueri instituti a natura et gratia in his quae ad eos pertinerent, alterius provectioris ope ad inquirendum et sciendum sese excitarent.

Huic lectioni et iucundiori Disputationis parti finem imponat Augustinus, cui nemo ut S. Thomas inclinatior fuit (De Civ. D. l. XI, 12): « Quis enim primos illos homines in paradiso negare audeat beatos fuisse ante peccatum, quamvis de sua beatitudine quam diuturna vel utrum aeterna esset incertos? Esset autem aeterna, nisi peccassent... Quantum itaque pertinet ad delectationem praesentis boni, beatior erat primus homo in paradiso, quam quilibet iustus in hac infirmitate mortali: quantum autem ad spem futuri, beatior quilibet in quibuslibet cruciatibus corporis; cui non opinione, sed certa veritate manifestum est, sine fine se habiturum omni molestia carentem societatem summi Dei, quam erat ille homo sui casus incertus in magna illa felicitate paradisi ».

LECTIO IV.

DE PECCATI ESSENTIA ET CAUSIS IN GENERE.

Argumentum. I. Quid malum. — II. Divisio mali in poenam et culpam respectu creaturae rationalis in voluntario. — III. Causa mali praeter subiectum, non forma nec finis, sed agens est, non autem per se, sed per accidens, IV. Deus est auctor mali physici, non culpae. — V. Insania Manichaeorum de primo omnium malorum principio rumpitur. — VI. De impugnatione et tentatione Daemonis. — VII. De causis quae sunt in ipso homine: et primum ignorantia. — VIII. Infirmitas. — IX. Malitia. — X. Notio peccati resumitur, principaliores divisiones petuntur; et contra haereticos probatur maxime, in mortale et veniale.

I. Succedit altera nostrae Disputationis pars de primi hominis culpa, non modo prout in illo fuit, sed etiam prout in omnem posteritatem inficiendam pertranseat. Verum breviter doctrina repetenda est a summo principio, et de malo, malique causa sumendum ex S. Thoma in textu (I. Q. 48 et 49). Quid ergo est malum? Non est existens nec bonum, ut ait Dionysius (IV de Div. Nom.). Et quoniam unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebrae, ex ratione boni quid malum sit accipietur. Compertum est quod unicuique naturae suum esse et perfectio rationem bonitatis habet. Ergo nomine mali iam significatur quaedam absentia boni, sed nullum esse aut forma vel natura. Attamen fatemur in rebus contingere, ex eo quod perfectio universi requirit tantam disparitatem in omnibus bonitatum gradibus efficiendis; ut praeter bona indeficientia, sint pleraque possibilia deficere, non secus ac sint praeter incorruptibilia, corruptioni obnoxia. — Consequenter malum in bono est, velut in proprio subiecto. Ad cuius positionis notitiam advertitur, non quamlibet boni remotionem dici malum; sed quae privationis modo afficiat subiectum. Unde cum privationis et formae sit unum idemque subiectum in potentia, vel simpliciter, vel secundum quid; concludere oportet quod ens et ideo bonum aliquod malo subiiciatur. — Unde sequitur etiam, a malo numquam totum bonum corrumpi. Nam triplex est bonum: quoddam oppositum malo, ut lumen tenebris, ac coecitati visus; aliud vero quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, scilicet quod est subiectum mali, ut substantia aëris refertur ad tenebras; quoddam vero bonum est quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur, scil. habilitas subiecti ad actum. Verum huius boni diminutio non est per subtractionem, quam experimur in quanti-

tatibus; sed per remissionem, ut in qualitatibus et formis contingit. Atqui huiusmodi habilitas intenditur per dispositiones, quibus materia praeparatur ad actum; quae quanto magis multiplicantur in subiecto, tanto habilius est ad recipiendam perfectionem et formam. Ergo remittitur per dispositiones contrarias; quae quanto magis multiplicatae sunt in materia et intensiores fiant, tanto magis potentia ad actum remittitur. Idcirco si contrariae dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum; neque habilitas praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur. Si vero dispositiones contrariae in infinitum multiplicari possunt; et habilitas praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur, quin totaliter abeat: quia semper manet in sua radice quae est substantia subiecti: sicut si in infinitum interponantur corpora opaca, inter solem et aërem, in infinitum diminuetur habilitas aëris ad lumen; numquam tamen, manente aëre, tollitur omnino, quia secundum naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quae semper magis ac magis minuitur habilitas animae ad gratiam: quae quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum, secundum illud Isaiae (LIX, 2): « Peccata nostra diviserunt inter nos et Deum ». Neque tamen tollitur prorsus ab anima praedicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius. Conclusio stet igitur, quod malum universaliter consideratum est privatio alicuius bonitatis in bono, quam tamen non totaliter corrumpit.

II. Mali notionem divisio comitatur in poenam et culpam. Nam est privatio boni, quod in perfectione consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex: primus et secundus, forma sive integritas rei et operatio. Ergo malum esse contingit, vel per subtractionem formae et alicuius partis ad integritatem rei pertinentis; vel per subtractionem debitae operationis, quae omnino desit, aut debitum modum et ordinem non habeat. Quia vero bonum simpliciter est obiectum voluntatis; malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus. Malum igitur quod est per subtractionem formae et integritatis rei, habet rationem poenae: praecipue supposito quod omnia divinae providentiae et iustitiae subdantur, cum de ratione sit poenae voluntati in contrarium ire. Malum autem consistens in subtractione debitae operationis circa voluntarium, habet rationem culpae: nam imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cuius dominus est secundum voluntatem. Unde sumitur, culpam habere

plus de ratione mali quam poenam, non modo corporalem, sed etiam quae privatione gratiae vel gloriae efficitur. Nam primo ob culpae malum fit aliquis malus, non autem ex malo poenae, secundum illud Dionysii: « Puniri non est malum, sed fieri poena dignum ». Cuius discriminis ratio subit, quia bonum simpliciter consistit in actu et non in potentia: ultimus autem actus est operatio, vel usus quarumcunque habitarum rerum. Bonum hominis ergo consideratur simpliciter in bona operatione, vel rerum suarum usu bono. Atqui rebus omnibus per voluntatem utimur. Ergo ex bona voluntate dicitur bonus homo et ex adversa malus, qua etiam bono potest male uti. Cum itaque ipsa culpa consistat in deordinato actu voluntatis; poena vero in privatione alicuius eorum, quibus utitur voluntas; perfectius habet rationem mali culpa quam poena. — Secundo, in idem ratio ducit ex hoc quod Deus est auctor mali poenae, haud quaquam culpae: nam illa subtrahit creaturae bonum, sive creatum, sive increatum; haec autem proprie bono increato repugnat, idest divinae voluntatis impletioni divinoque amori, quo bonum divinum in seipso amatur, et non solum secundum quod participatur a creatura. Patet ergo culpam habere plus de ratione mali quam poenam. — Tertio, malum culpae se habet ad malum poenae ut error intellectus circa principia ad errorem circa aliquam conclusionem sub vero principio. Atqui errare intellectu principiorum praesefert infinitatem quandam et ex propria cognoscentis natura irremediabile est: dum falsa quaeque conclusio a particularis veritate in contrarium recedit, quae per veri principii incolumitatem et efficaciam emendari potest. Ergo de malo culpae in comparatione ad malum poenae haud secus erit sentiendum. Evidentius perinde hoc discrimen accipitur; quia in genere culpae est primum voluntas inordinata ultimi finis, quae ideo virtualiter infinitas volitiones malas comprehendit. Atqui malum poenae formaliter finitum est, cum non sit privatio, nisi vel eius quod est ad finem, vel in subiecto cui finis acquisitio subtrahatur consequenter ad culpam.

III. Repetenti notionem et distinctionem de malo traditam haesitatio suberit, num habeat causam: et iam aliqualiter habere certum est. Malum enim est defectus boni, quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem, ut grave sursum. Ergo nequit malum fieri nisi ex aliqua causa, quae utpote agens, est ens, ideoque bonum. — Si

considerentur speciales causarum rationes, agens et forma et finis perfectionem quandam important, quae pertinent ad rationem boni. Sed et materia, in quantum est in potentia ad bonum, boni particulam in se claudit. Causa igitur materialis est mali, subiectum; formalis causae est expers malum, utpote privatio formae; neque finalem attinet, cum finis ordinem perimat. — Causam vero agentem habet non per se unquam, sed per accidens. Malum quippe non eodem efficitur modo in actione, et in effectu: nam actio ex defectu alicuius principiorum, vel principalis vel instrumentalis deformatur, ut claudorum vel puerorum motus. In re autem malum evenit, primum ex virtute agentis, dum removet contrariam formam, imprimendo suam; secundo, ex defectu virtutis activae in proprio effectu, vel ex indispositione materiae. Quocirca bonum sive ens non producit illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud: sicut homo bonus secundum naturam, causat malum in genere moris. Ubi attendatur quod malum in naturalibus ideo causam habet, quia cum agens naturale producat effectum suum talem quale ipsum est; deficit impedimento alicuius extrinseci, defectuque proprio: unde numquam sequitur malum in effectu, nisi praeexistat aliquod aliud malum in agente, vel materia. Sed in rebus voluntariis defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit, in quantum actu se non submittit suae regulae. Qui tamen defectus non est culpa, sed eum sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur. Ex quibus praemissis concluditur, quod malum nullo modo per se causam habet, usque vero per accidens.

IV. Ergo Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse, ut inquit Augustinus (l. LXXXIII, QQ. q. 21). Et reapse malum simpliciter est in actionis defectu, quod semper ex defectu agentis provenit. Atqui nullus defectus, at summa perfectio Dei est. Ergo quidquid mali consistit in defectu actionis, vel ex agentis defectu repetendum, non pertinet ad Deum ut causam. — Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum moratur, reducitur in Deum sicut in causam, tam in naturalibus, quam in voluntariis. Nam Deus principaliter in rebus creatis formam ordinis universi intendit. Atqui ordo hic id exigit, tum ut quaedam possint deficere et interdum deficiant; tum ut peccatoribus poena inferatur. Ergo ut agens, quod sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio et defectus, auctor mali Deus est: scilicet poenae, minime autem mali culpae secundum quamcunque rationem defectus in actu rationalis creaturae.

V. Vix oportebit methodi gratia referre et susdeque vertere insaniam' quae a Manethe famosior extitit; scil. non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum bonorum principium. Nam primum principium bonorum est per essentiam bonum. Atqui nihil potest esse per suam essentiam malum, cum nonnisi in bono ut in subiecto contingat. — 2. Primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod praehabet in se omnem bonitatem. Atqui impossibile est malum in se praehabens omnis mali rationem, ita quod nihil boni in aliquo remaneat. Ergo etc. — 3. Primo principio repugnat effici ab altero sibi immediate opposito. Atqui malum non est nisi ex bono proveniens per accidens; et tantummodo est per accidens causa aliquorum effectuum. Ergo etc. — 4. Radix tam infelicis erroris fuit neglectus causae universalis totius entis, et particularium tantummodo causarum ad particulares effectus consideratio. Propter hoc enim, si quid invenerunt nocivum alicui rei per virtutem suae naturae, 'arbitrati sunt esse malam illius rei naturam: similiter adspicientes particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere totum id in causam universalem communem; et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse iudicaverunt. Atqui ex utraque parte prolapsi sunt in malum: nam, primo, iudicium de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet. Secundo, cum omnia contraria conveniant in uno communi (ut puta albedo et nigredo in colore), necesse est in eis supra causas contrarias proprias inveniri unam causam communem: et supra omnia quae quocunque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi.

VI. Maioris operae nunc agenda est inquisitio, num diabolus sit causa peccati; et ab altiori principio exordiemur. 1. Causa aliquid movens dicitur, vel quia disponit, consulit vel praecipit; maxime vero id quod est perficiens. Inter unum et aliud causarum genus discrimen est, quod statim effectus ad perficientis actionem sequitur, non autem ad actionem disponentis vel consulentis vel imperantis. Itaque diabolus humani peccati causa esse potest per modum disponentis vel persuadentis interius aut exterius, aut etiam per modum praecipientis, ut apparet in his, qui se manifeste diabolo subdiderunt: sed per modum perficientis causa peccati esse non potest. Haec duo differentia secundum affirmationem et negationem singillatim probantur.

2. Quod nequeat esse diabolus causa peccati perficientis modo, ostenditur per hanc viam. Sicut enim in formis producendis causa perficiens est, ex cuius actione directe consequitur forma; ita in actibus eliciendis causa perficiens est, ex cuius actione agens directe inclinatur ad agendum. Atqui peccatum non est forma, sed actus. Illud ergo per se potest esse causa peccati, quod potest directe movere voluntatem ad actum peccati. Atqui voluntas inclinatur ad aliquid, ab exteriori quidem obiecto, et per hunc modum consilio et suasione; ab interiori autem, sicut ab eo quod producit ipsum voluntatis actum. Ergo illud per se potest esse causa peccati quod vel est ex parte obiecti, vel est producens actum voluntatis. Atqui (ut compertum est ex doctrina Disput. IV) voluntas ad nihilum eorum ex necessitate movetur, quae non appareat secumducere necessariam connexionem cum beatitudine, quae est naturaliter volita; cuiusmodi sunt omnia particúlaria bona secundum se, et ipsum bonum perfectum, quod est Deus, ex cognitionis defectu: neque aliud potest interius actum voluntatis efficere, nisi ipsa voluntas ut causa secunda, et Deus sicut causa prima. Ergo causa peccati ut perficiens, nulla potest haberi ex parte obiecti. Quamvis vero motus voluntatis directe profluat a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur, et voluntatem inclinare potest in quodcunque voluerit; Deus tamen peccati causa non est: cuius idcirco nihil aliud linquitur directe causa, nisi voluntas humana.

3. Per modum suadentis potest esse, et plerumque est causa peccati diabolus, aliquando visibiliter, dum in aliqua specie homini sensibiliter obiecta recursat, ei loquitur, et peccare commonstrat; saepius invisibiliter hominem ad peccandum instigat, vel suasione, vel dispositione. Per modum suasionis fit, cum proponitur aliquid virtuti cognoscitivae ut bonum: quod quidem a diabolo non potest fieri directe per aliquam illuminationem intellectus (ut possunt Angeli), sed tantum impressione quadam in vires sensitivas interiores aut exteriores. Nam corporalis natura apta est moveri localiter a spirituali, non autem formari ab ea immediate, sed ab aliquo corporali agente. Quaecumque ergo ex motu locali materiae possunt accidere, nihil prohibet per daemones fieri, nisi divinitus impediantur. Atqui repraesentatio specierum sensibilium in organis interioribus manentium potest fieri per aliquem motum localem corporalis materiae. Ergo et per daemones procurari possunt: qui idcirco tentatores dicuntur, quia experiuntur per actus hominum,

quibus passionibus magis subdantur, ut secundum hoc in eorum imaginatione efficacius imprimant quod intendunt; et similiter etiam in sensus exteriores imprimere possunt. Sic ergo patet quod diabolus interius instigat ad peccatum persuadendo, et disponendo, non autem perficiendo peccatum.

4. Num igitur adeo causa peccati est diabolus, ut omnia suggestione illius patrari opinemur? Causa alicuius potest quippiam dici, tam directe quam indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causat quandam dispositionem ad aliquem effectum: videtur enim tum esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; velut si dicatur quod ligna siccans est combustionis ipsorum occasio. Per hanc agendi rationem, diabolus incusatur ut omnium criminum auctor et noxiarum, quâ late patent, magister, quia ipse instigavit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto humano genere quaedam pronitas ad omnia peccata. Directe autem dicitur esse causa alicuius, quae operatur directe ad illud; et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati: non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quaedam ex libertate arbitrii et carnis malesuada cupidine.

VII. Multiplici ratione considerandus est homo, ut causa peccati, scilicet ignorantia, infirmitate et malitia; de quibus pauca seligam ex Quaestione disputata de Malo III, et ex Sum. Theol., I–II., q. 76, et seqq. Primo igitur ignorantia potest esse causa peccati, et reducitur ad genus causae efficientis vel moventis. Sed movens est per se, et movens per accidens, in quantum removeat prohibens; sicut experimur in motu gravium. Iamvero scientia practica taliter est directiva in humanis operibus, ut non solum ea feramur ad bonum, sed etiam revocemur a malis. Cum ergo ignorantia scientiam tollat, recte dicitur esse causa peccati, sicut removens prohibens, non secus quam contingat in artibus. Atqui duplex scientia dirigit in actibus moralibus, qua prohibeatur peccatum: universalis quidem, ut iudicetur aliquem actum esse rectum vel deformem; particularis vero, ut qua circumstantiarum ipsius actus ratio prospiciatur. Ergo ignorantia potest in peccatum adducere, vel prout removeat universalem scientiam, vel prout impediat cognitionem particularem, quae si adesset, prohiberet peccatum. Contingit autem per scientiam alicuius circumstantiae uno modo aliquem revocari a peccato simpliciter; alio modo tantum ab uno peccati genere, e. g. ab occisione patris non autem ab homicidio.

Secundo, verum differt ignorantia a nescientia et errore. Nescientia

enim simplicem negationem scientiae importat: ignorantia autem quandoque significat scientiae privationem, et quandoque aliquid scientiae contrarium dispositione perversa; ut si quis habeat falsa principia et opinionem, unde impeditur a scientia veritatis. Error autem est approbare falsa pro veris quodam actu sententiae. Itaque error manifeste habet rationem peccati, non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignorato sententiam ferat, et maxime in quo periculum existit. Sed nescientia de se nec rationem culpae nec poenae habet. Ignorantia demum de se rationem poenae dicit; non autem omnis ignorantia habet rationem culpae; ut in his quae non teneamur scire. Scienda vero cuilibet ea sunt, quibus in proprio dirigatur actu: cuiusmodi sunt quae ad fidem pertinent communiter, quaeque ad proprium uniuscuiusque officium. Potest ergo talis ignorantia considerari tripliciter: nam secundum se non habet rationem culpae sed poenae, quia non aliud importat quam privationem perfectionis ab agente; comparata ad causam, nempe ad applicationem animi circa ea quae scienda sint, est peccatum omissionis, quaeque scientiae privatio cum causa praecedenti accepta, est peccatum actuale: comparata denique ad consequentia, quandoque est causa peccati.

Tertio, cum de ratione peccati sit voluntarium, in tantum ignorantia habet excusare peccatum in toto vel in parte, in quantum tollit voluntarium. Est autem considerandum quod ignorantia potest voluntarium sequens tollere, non autem praecedens. Cum vero sit in intellectu, ordo ignorantiae ad voluntarium considerari potest ex ordine intellectus ad voluntatem: praecedit enim ex necessitate actus intellectus actum voluntatis; et ideo, sublata cognitione intellectus per ignorantiam, aufertur voluntatis actus; et sic tollitur voluntarium quantum ad id quod est ignoratum. Sed rursus voluntatis actus potest praecedere actum intellectus, sicut cum aliquis vult se intelligere. Hac ratione ignorantia sub voluntate cadit, adeo ut sit voluntaria; aut directe, dum quis vult ignorare scientiam salutis, ne retrahatur a peccato; vel indirecte, quia non adhibet studium ad cognoscendum, negligens ea quae sibi nosse oporteret; sive id sit iuris sciendum semper et secundum omne tempus, sive id sit facti in aliquo casu; vel etiam est voluntaria per accidens, ex eo scilicet quod aliquis directe vel indirecte vult aliquid, ad quod sequitur ipsum ignorare. Ergo ignorantia quandoque auget, quandoque minuit, quandoque tollit voluntarium et culpam.

VIII. De infirmitate modo pauca effabor, in quantum causa potest esse peccandi. Nam communiter ab omnibus ponitur, aliqua pec-

cata ex infirmitate committi; quae a peccatis ignorantiae non distinguerentur, nisi contingeret aliquem scientem ex infirmitate peccare; et ideo concedendum est posse fieri ut aliquis sciens, tamen ex infirmitate prolabatur. — 1. Consideretur quid infirmitatis nomine veniat, ex similitudine infirmitatis corporeae. Est autem corpus infirmum, quando aliquis humor vel organum vitae non subditur virtuti regitivae corporis; puta, cum lympha vel sanguis excedit in caliditate vel frigiditate, vel in aliquo huiusmodi. Atqui sicut vi quadam corpus, ita omnes affectiones interiores ratione reguntur. Ergo, cum aliqua affectio regimen modumque rationis egreditur defectu vel excessu, dicenda est animae infirmitas: et id maxime circa sensitivum appetitum diversis passionibus contingit, ut ira, concupiscentia etc. Unde antiqui philosophi (refert in Tusculanis Cicero l. III) huiusmodi passionibus aegritudinum diversarum animae nuncupationem dedere. Illud ergo ex infirmitate homo agere dicitur, quod agit ex aliqua passione. Celebris fama est sententiae socraticae, omnes virtutes nominari scientias, et omnia vitia seu peccata, ignorantias. Nam restitutor graecae philosophiae considerans firmitatem et certitudinem scientiae, docuit scientiam non posse superari a passione, adeo ut non permittat hominem quippiam facere contra id quod certo sibi agendum nosset. At vero haec positio continuis rerum humanarum experimentis retunditur. — 2. Nec difficile probabitur consideranti, quod habere scientiam non uno modo contingit; sed tum in universali vel in particulari, tum quoque in habitu vel in actu. Atqui potest ex passione fieri ut id quod scitur in habitu, non consideretur in actu. Ergo iam liquet ex infirmitate quaedam peccata effici. Revera quandocunque una potentia intenditur in suo actu, alia vel impeditur vel totaliter a suo divertitur; ex eo quod omnes radicantur in una anima, cuius intentio applicat unamquamque potentiam ad suum actum: atque ita cum aliquis fortiter intendit actum unius potentiae, circa alium remittitur. Sic ergo mox ac succendatur concupiscentia vel quaecunque diversae indolis passio, detrimentum considerationi veritatis parit. — 3. Considerandum est quod passiones animae, utpote sensitivi appetitus, in particularibus versantur. Scientia autem est in universali; quae tamen fert aliquem actum prout ad particulare applicetur. Quandocunque igitur passio est vehementior circa aliquod particulare, motum animi quo id consideretur ex opposito secundum rectam rationem arcet, non solum ut distrahens, sed etiam corrumpens in contrarium: quapropter homo acriori passione devictus, etsi consideret aliquo

modo in universali, in particulari tamen eius consideratio obseratur. — 4. Aliqua corporali transmutatione rationis usus ligatur, ut vel totaliter nihil consideret, vel nequeat liberam agitare mentem: per passiones vero fit aliqua immutatio circa corpus interdum usque ut mentis consuetudo intercidatur. Ideo cum passiones sunt acriores, ligant rationem quodammodo, ut liberum iudicium non habeat: et sic nil prohibet quin sciens habitu et in universali, per infirmitatem peccet. — 5. Notare hic iuvat quod, cum actus peccati et virtutis sit secundum electionem, electio sit appetitus praeconsiliati, consilium vero quaedam inquisitio; necesse est in quolibet actu virtutis vel peccati quadam deductione syllogistica. Aliter tamen syllogizat temperatus, aliter continens, et incontinens aliter. Temperatus enim movetur tantum iudicio rationis; unde utitur syllogismo trium propositionum: ex. gr. nulla alieni iuris offensio est agenda; hic actus est furtum, ergo ab eo est abstinendum. Effroenatus vero aliqua passione totaliter sequitur suum appetitum; et ideo etiam ipse utitur syllogismo trium propositionum, quasi deducens ex. gr. omne utile accipiendum est; furtum est utile, ergo faciendum. Sed tam virtute continens quam incontinens (latiori significatu) dupliciter movetur; secundum rationem quidem ad vitandum peccatum, secundum concupiscentiam vero ad perpetrandum: in continente vincit iudicium rationis, in incontinente vero concupiscentiae motus. Unde uterque syllogismo quatuor propositionum utitur, sed ad contraria concludenda. Nam continens ita syllogizat ex. gr.: nullum peccatum est faciendum; et hoc proponit secundum iudicium rationis: secundum vero motum concupiscentiae versatur in corde eius, quod omne utile est prosequendum; sed quia iudicium rationis in eo vincit, assumit et concludit sub primo: hoc est peccatum; ergo non est faciendum. Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscentiae, assumit et concludit sub secundo, ex. gr.: hoc est utile; ergo est prosequendum: et taliter se gerens, proprie est qui peccat ex infirmitate.

Dicendum est 6. aditum nulli dubio manere, quin peccata ex infirmitate perpetrata, quandoque sint mortalia, sicut cum Petrus Christum ex timore negavit. Nam quaecunque necessitas ex suppositione alicuius voluntarii proveniat, non tollit rationem peccati mortalis; qualiter necessario mors ex gladii percussione succedit, ideoque percutienti imputatur. Posito igitur quod ratio sit ligata per passionem, necesse est perversam electionem sequi; sed in potestate voluntatis est hoc ligamen rationis confringere. Quippe ratio

perinde ligatur, quia intentio animae demittitur et comprimitur vehementer ad actum appetitus sensitivi; unde avertitur a considerando in particulari id quod habitualiter in universali cognoscit. Atqui applicare intentionem ad aliquid vel non applicare in voluntatis potestate consistit. Ergo in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat: idcirco actus patratus ex tali ligamine eo est voluntarius, ut a culpa quoque mortali non excusetur. Nihilominus si ligatio rationis per passionem in tantum procederet, quod non esset amplius in potestate voluntatis huiusmodi ligamen removere, velut si quis ob aliquam animae passionem insaniret; quidquid committeret, non imputaretur ei ad culpam, nisi forte ex principio talis passionis quod fuit voluntarium: poterat enim voluntas a principio impedire ne passio in tantum prosiliret. Hinc est quod, licet non velle repellere passionem aliquam, simpliciter non est peccatum mortale; tamen in casu, quando inclinat usque ad consensum peccati mortalis, pari enormitate gravatur. Maxime ita sentiendum videbitur, cum eventus coniunctus operi et praevisus potest aggravare in infinitum, ut sit peccatum mortale, quod alias non esset; sicut proiicere saggittam cum occisione hominis. — 7. Postremo quamquam passio sive infirmitas habenda sit causa peccati; tamen potest fieri ut augeat vel imminuat malitiam eius, pro diverso respectu appetitus sensitivi ad motum voluntatis; scilicet praecedentis vel consequentis. Praecedit enim, si propter passionem inclinetur voluntas ad aliquid; consequitur autem, quando ex forti motu voluntatis commovetur appetitus inferior ad passionem. Itaque passio praecedens obnubilat vel etiam ligat iudicium rationis. Atqui quanto iudicium rationis fuerit purius, tanto est efficacior electio ad merendum vel demerendum. Ergo ita se habens ad voluntatem passio minuit meritum vel demeritum in agendo. At e converso si voluntas efficacia sui motus passionem excitat, haec addit ad meritum vel demeritum, quia est signum vividioris electionis et voluntatis. Utriusque diversae positionis ratio est, quia voluntarium dicitur cuius principium est in ipso agente; et ideo quo principium interius augetur, quod est motus voluntatis, eo etiam fit peccatum gravius, de ratione cuius est quod sit voluntarium: quanto autem principium exterius magis augetur, cuiusmodi est passio, tanto peccatum fit levius.

IX. Peccata quaedam ex certa malitia patrari dicuntur, et magis appropriato nomine, scelera et flagitia et iniquitates vocari solent; de quibus dicitur (Iob. XXXIV, 27): « Quasi de industria recesserunt a Deo, et vias eius intelligere noluerunt ». Traditum est a

Philosopho et S. Thoma, quosdam posuisse, nullum voluntarie esse malum: hoc autem prorsus irrationabile est. Nam voluntarium dicitur aliquid, non solum si voluntas feratur in illud primo et per se sicut in finem, sed etiam si feratur in illud ut ad finem: sicut etiam infirmus non solum vult consequi sanitatem, sed etiam vult bibere medicinam amaram, quam alias nollet, ad hoc ut sanitatem consequatur. Ergo potest contingere aliquem in tantum velle aliquo commutabili bono potiri et frui, ut non refugiat incurrere deformitatem peccati, quam percipit esse coniunctam ei quod vult, ideoque velit etiam ipsam deformitatem. Invenitur autem aliquid in alterum inclinari dupliciter: uno modo quasi ab alio passum, ut sursum lapis; alio modo per formam propriam: et tunc ex seipso inclinatur in illud, sicut cum lapis deorsum cadit. Similiter ergo voluntas inclinatur in bonum commutabile, cui adiungitur peccati deformitas: vel ex passione infirmante, vel ex habitu consuetudinis in tale bonum, velut natura; et tunc ex proprio motu et electione, industria certaque scientia, aut etiam dicitur ex malitia peccari.

Hisce de peccato ex malitia prodeunte praefixis, consequitur id genus gravitate quodcunque aliud excedere, ceteris paribus. Nam dicitur voluntarium, cuius principium est in ipso. Ergo quanto magis principium actus est in ipso agente, tanto magis est voluntarium, et per consequens tanto magis est peccatum, si actus sit malus. Atqui peccantis ex habitu (quod est ex malitia peccare) voluntas per seipsam tendit in actum peccati, quasi iam totaliter inclinata ex habitu per modum naturalis proclivitatis ad huius generis obiecta. Ergo peccatum tali sub conditione est magis voluntarium, et per consequens gravius. — Secundo, in eo qui peccat ex infirmitate seu ex passione, voluntas inclinatur ad actum peccati, quamdiu passio durat; sed statim abeunte passione, quae cito transit, voluntas recedit ab illa inclinatione, et redit ad propositum bonum, poenitens de peccato commisso. Verum in eo qui peccat ex malitia, voluntas inclinatur in actum peccati manente habitu, qui non transit, sed perseverat ut forma quaedam iam immanens et connaturalis facta. Ergo qui sic peccant, perseverant in voluntate peccandi, et non de facili poenitent: quocirca dicuntur in profundum euntes, peccare gravius et periculosius. — Tertio, ille qui peccat ex infirmitate, habet voluntatem ordinatam in bonum finem: bonum enim proponit et quaerit, sed interdum recedit a proposito propter passionem. Ille autem qui ex malitia peccat, voluntatem ordinatam tendit in ma-

lum finem, firmato ad peccandum proposito. Atqui finis in appetibilibus et operabilibus se habet sicut principium in speculativis. Ergo ex malitia peccans, mala voluntate se habet circa principium omnium agendorum. Atqui est deterrimum malum errare circa principia. Sic ergo gravissime et periculosissime peccat qui ex malitia in malum proripitur, ita ut difficillime revocetur. Ii sunt qui etiam dicuntur in Spiritum S. peccare, quia ipsi saltem ex consequenti Spiritus S. bonitati renituntur.

X. Ne quid lectoribus desideratum silentio praeteriisse videar, capta opportunitate huius lectionis, appendicis instar dabo quaedam de peccati notione et partitionibus, prout Controversistae conficere solent post Bellarminum. Esto igitur quam comperta ex dictis appareat illa peccati notio maxime generalis ex S. Augustino (l. II de Cons. Evangelist. c. 4): « Peccatum est transgressio legis »; scilicet: « Peccatum est iniquitas » (Ep. I, Ioh. 3): et clarius graece ἁμαρτία ἐστὶν ἀνομία. Nam peccatum proprie est rectitudini contrarium, quae conformitatem debitam regulae in quocunque opere significat. Summa vero humanorum operum regula est lex aeterna; opera vero humana sunt vel interiora, vel externa, cum dicto tum facto. Quocirca notissima cuique semper habita est Augustini definitio (l. 22 contr. Faustum): « Dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam »: ubi voluntarium optime innuitur, simul cum formali ratione; ut idem actus secumferat rationem peccati respectu legis, culpae eo quod voluntarius, et demeriti quantum ad amissionem ultimi finis. Id maxime considerari oportet, quod peccatum voluntarium est malum (ut inquit idem Pater de Vera Rel. 14), ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium: in qua re, ait, nulla doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentit.

Secundo, quot partitiones fiant, norma est ipsa peccati notio: nam potest adverti obiectum specificans communiter, origo sive efficientia, lex, offensio redundans, et culpae gravitas cum reatu poenae consequentis. Ergo congrue partiuntur in carnalia et spiritualia, prout obiectum est sensibile vel intelligibile secundum se alliciens; in actualia et originalia; in peccata commissionis et omissionis, praecipiente vel prohibente lege; praeterea in Deum, in proximum et in nos ipsos, contra illud Apostoli, ut sobrie iuste et pie vivamus in hoc saeculo: denique in mortalia et venialia. Haec postrema divisio peccati omnium superiorum gravissima est. Denominatio huiusmodi eo sensu usurpatur, quo infirmitas animae ad similitudinem corporalis morbi dicitur mortalis, ex eo quod in-

ducit defectum irreparabilem per destitutionem alicuius principii. Principium autem spiritualis vitae, quae est secundum virtutem, consistit in ordine ad ultimum finem: qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam. Tamen inordinationes eorum quae sunt ad finem, reparantur ex fine, sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum. Cum itaque peccatum quoddam habeat inordinationem a fine, aliud vero circa ea quae sunt ad finem, conservato ordine ad illum; ergo mortale et veniale opponuntur sicut reparabile et irreparabile per principium interius; non autem per comparationem ad virtutem divinam, quae omnem morbum et corporalem et spiritualem potest reparare. Unde liquet divisionem hanc non esse generis in species, sed analogi in ea, de quibus praedicatur secundum prius et posterius.

Tertio, falsi ergo prorsus fuere, olim Iovinianus et Pelagius, qui ut probarent hominem posse vivere iustum toto vitae decursu sine ullo peccato, ponebant omne peccatum esse mortale; quare cum hominem in sublime levare viderentur, iustos quoque in exteriores tenebras extrudebant, ut referunt SS. Hieronymus et Augustinus. Iohannes Wicleffus adstruxit omnia peccata esse mortalia, si per mortale intelligatur id quod est mortis aeternae inductivum; si vero per mortale intelligatur id, quod de facto mortem aeternam adducit, tunc omnia peccata reproborum esse mortalia, electorum venialia ex natura sua: cui tam nefariae sententiae forsitan prope cedunt quidam recentiores pseudographi iustificationis. Huic successerunt novatores: et Lutherus eo excessit ut diceret, omne opus hominis iusti esse peccatum ex natura sua mortale, et ex sola Dei misericordia veniale: altera autem vice asseruit omnia peccata esse venialia (in quantum etsi mortalia secundum naturam suam, non imputarentur credentibus) praeter incredulitatem. Confusionem similem prosequutus est Melanchthon, cuius ea summa conclusio est (ut Bellarminus describit), non agnosci ulla peccata venialia nisi involuntaria, et ea venialia esse non ex natura sua (quia vere contra legem Dei esse ait et iram Dei mereri), sed quia ob fidem non imputantur. Eandem sententiam expressere Heshusius, Tillmannus, Magdeburgenses, Kemnitzius, et impudentissime Calvinus.

Quarto, atqui omni ex parte praefati haeretici prorepsere absurdis. Nam manifestissime ex Scripturis legitur quaedam peccata esse simpliciter iniustitias, quae faciunt iniquos, et a regno coelorum excludere qui talia agunt (Ezech. XVIII et I Cor. 6). Simul-

que pluries innuuntur peccata quae sanctos etiam inficiant, pro quibus ipsi orant ad Deum, et in quibus offendimus omnes; ita ut non sit homo iustus in terra qui faciat bonum et non peccet, qui septies in die cadere et resurgere dicitur (Ps. XXXI et XCVIII, Matth. VI, Iacobi III, Proverb. XXIV et Ecclesiast. VII et I Ioh. 1). Concinunt in eandem discretionem peccatorum faciendam Patres. Unde S. Cyprianus (Serm. de Eleem.): « Si autem nemo esse sine peccato potest, et quisquis se inculpatum dixerit, aut superbus aut stultus est; quam necessaria, quam benigna est clementia divina, quae cum sciat non deesse sanatis quaedam postmodum vulnera, dedit curandis denuo, sanandisque vulneribus remedia salutaria ». S. Basilius (in Psalm. 114): « Qui in peccato mortali haeret, dicat: circumdederunt me dolores mortis, et pericula inferni invenerunt me »: supposuit ergo non esse quodcunque mortale. Quocirca cum D. Ambrosio (in Psalm. 118, Serm. 16) et Nazianzeno (Orat. 2 in Iulianum), S. Hieronymus (l. II adv. Pelag.) ait: « Iustos esse concedo, sine omni autem peccato omnino non assentior ». Id fusissime probat, uti deinceps quoque S. Augustinus contra eosdem haereticos prosequutus est. Audiatur et D. Gregorius (21 Mor. 9): « Hoc inter peccatum distat et crimen, quod omne crimen peccatum est, non tamen omne peccatum crimen est: et in hac vita multi sine crimine, nullus vero esse sine peccatis valet ». — Praecipue contra recentiores haereticos repetenda sunt plurima tum facta tum dicta Scripturarum, ex quibus patet etiam quandoque electos in gravissima proruisse peccata. Ceterum absurdiores dignoscuntur ex sua hypothesi circa fidem iustificatricem et iustificationis modum. Modum huic affirmationi Concilia, Milevitanum (Can. 7), et Tridentinum (Sess. VI, c. 11) imponunt, cum dicitur: « Licet in hac mortali vita, quantumvis sancti et iusti in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti. Nam iustorum illa vox est humilis et verax: dimitte nobis debita nostra ». Quocirca in vulgus comperta est ea loquendi ratio a D. Paulo instituta (I Cor. 3): qui talia agunt (peccata mortalia) regnum Dei non possidebunt; de venialibus autem dicitur, lignum, foenum et stipula, ob quae iustus detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.

LECTIO V.

DE PRIMORUM PARENTUM TENTATIONE ET PECCATO.

Argumentum. I. Sapienter Deus primum hominem tentationi obiectum reliquit. — II. Quid sit et quot rationibus tentatio contingat. — III. Quomodo prima tentatio processerit. — IV. Describitur primorum parentum culpa, quae proprie et primo superbiae fuit. — V. Dei similitudinem in scientia inordinate appetiere. — VI. Fuit peccatum gravissimi generis, et ex circumstantiis gravissimum: et mulier quam vir gravius peccavit. — VII. Circa huius lectionis doctrinam notatio, et recentioris theologi animadversio. — VIII. Primorum parentum poenitentia et salus.

I. Quid primis parentibus contigerit, nullus est qui ignoret, usque a pueritia, dum sacrae historiae rudimenta susciperet. Nunc vero iuvabit in ea facta mentem convertere, ut Dei opera etiam in iis theologica ratione intelligantur. Nam divina sapientia disponit omnia suaviter, in quantum scil. eius providentia singulis attribuit, quae iis competunt secundum suam naturam. Atqui pertinet ad conditionem naturae humanae, ut ab aliis creaturis iuvari vel impediri possit. Unde conveniens fuit ut Deus hominem in statu innocentiae et tentari permitteret per malos Angelos, et iuvari eum faceret per bonos. Ex speciali enim beneficio gratiae hoc erat ei collatum ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi daemonis resistere poterat. — Deus autem sicut sciebat quod homo per tentationem in peccatum esset se deiecturus; ita etiam sciebat quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturae ipsius, ut propriae voluntati relinqueretur, secundum illud Eccli. XV, 14: « Deus reliquit hominem in manu consilii sui ». Unde Augustinus dicit (XI super Genes. ad litt. c. 4): « Non mihi videtur magnae laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere, quia nemo male vivere suaderet; cum et in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti ». Igitur triplici ex medio approbanda est in hoc divinae sapientiae dispositio; nempe conditio humanae naturae quoad totum universum, et status in quo Deus hominem collocaverat, et maius meritum si stetisset.

II. Sed cum de tentatione agatur, considerari oportet, quod tentare est proprie experimentum sumere de aliquo. Experimentum

autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum; et ideo proximus finis cuiuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulterius ex scientia quaeritur aliquis alius finis vel bonus vel malus; bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire qualis homo sit unus et alter, vel quantum ad scientiam vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat vel subvertat. Et per hunc modum potest accipi, quomodo tentare diversis diversimode attribuatur. Homo enim tentare dicitur aliquando quidem, ut sciat tantum: et propter hoc tentare Deum dicitur esse peccatum, quia homo quasi incertus experiri praesumit Dei virtutem: quandoque vero tentat ut iuvet; quandoque ut noceat. Diabolus autem semper tentat ut noceat, in peccatum praecipitando: et secundum hoc dicitur proprie officium eius tentare; nam, etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit in quantum est minister diaboli. Daemones inquam sciunt ea quae exterius aguntur circa homines; sed interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est spirituum ponderator; ex qua interiori conditione aliqui sunt magis proni ad unum vitium quam ad aliud. Et ideo diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis, ut de illo vitio tentet ad quod homo magis pronus est. Deus autem tentare dicitur ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quod alios scire facit. Unde dicitur (Deut. XIII, 3): « Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum ». Ita tentavit Abraham: sed intentator malorum est (ut dicit S. Iacobus), et ipse neminem tentat. Unusquisque autem tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus. Caro enim et mundus dicuntur tentare instrumentaliter seu materialiter, in quantum scil. potest cognosci qualis sit homo ex hoc quod sequitur vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quod contemnit prospera mundi et adversa, quibus etiam diabolus utitur ad tentandum.

III. Quomodo autem illa prima omnium tentatio processerit consideretur. Homo compositus est ex duplici natura, intellectiva scil. et sensitiva. Et ideo diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter: uno modo ex parte intellectus, in quantum promisit Divinitatis similitudinem per scientiae adeptionem, quam homo naturaliter desiderat: alio modo ex parte sensus: et sic usus est his sensibilibus rebus, quae maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem specie tentans virum per mulierem, partim vero in eodem genere propinquo proponens pomum ligni vetiti ad edendum. Suggestio haec fuit

exterior qua diabolus poterat solum tentare hominem ante peccatum; nam ea qua diabolus spiritualiter homini quidpiam suggerit, ostendit, illum plus habere potestatis in homine quam habeat suggestio exterior; quia per hanc immutatur saltem hominis phantasia. Pro qua exteriori suggestione exequenda serpentis formam assumpsit: at (dicit Augustinus XI super Genes. c. 3): « Non debemus opinari quod serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus eligeret; sed cum esset in illo decipiendi cupiditas, nonnisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est ». Circa cuius animantis indolem et usum in eam tentationem, S. Doctor nil aestimavit potius quam eiusdem Augustini sententiam referre (ibid. c. 28 et 29): « Serpens dictus est prudentissimus vel callidissimus, propter astutiam diaboli, qui in illo agebat dolum; sicut dicitur prudens vel astuta lingua, quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter vel astute suadendum. Neque etiam serpens verborum sonos intelligebat, qui ex illo fiebant ad mulierem: neque enim conversa credenda est anima eius in naturam rationalem, quandoquidem nec ipsi homines, quorum rationalis natura est, cum daemon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. Sic ergo loquutus est serpens homini, sicut asina, in qua sedebat Balaam, locuta est homini: nisi quod illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum (c. 30). Unde serpens non est interrogatus, cur hoc fecerit, quia non in sua natura ipse hoc fecerat, sed diabolus in illo, qui iam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est, refertur (l. II super Genesim contra Manichaeos, c. 17 et 18). Nunc quidem eius poena scil. diaboli, dicitur qua nobis cavendus est, non ea quae ultimo iudicio reservatur. Per hoc enim quod ei dicitur: maledictus es inter omnia animantia et bestias terrae; pecora illi praeponuntur, non in potestate, sed in conservatione naturae suae: quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam coelestem quam nunquam habuerunt: sed in sua natura, quam acceperunt, peragunt vitam. Dicitur etiam ei: pectore et ventre repes (LXX Interpret.). Ubi nomine pectoris significatur superbia, quia ibi dominatur impetus animae; nomine autem ventris, significatur carnale desiderium, quia haec pars mollior sentitur in corpore. His autem rebus serpit ad eos quos vult decipere. Quod autem dicitur: terram comedes cunctis diebus vitae tuae: duobus modis intelligi potest. Vel ad te pertinebunt, quos terrena cupiditate deceperis, id est, peccatores, qui terrae nomine significantur; vel certe tertium genus tentationis his verbis figura-

tur, quod est curiositas: terram enim qui manducat, profunda et tenebrosa penetrat. Per hoc autem quod inimicitiae ponuntur inter ipsum et mulierem, ostenditur nos non posse a diabolo tentari, nisi per illam animalem partem, quae quasi mulieris imaginem in homine gerit sive ostendit. Semen autem diaboli est perversa suggestio, semen mulieris fructus boni operis, quo perversae suggestioni resistitur. Et ideo observat serpens plantam mulieris, ut si quando in illicita labitur, delectatio illam capiat; et illa observat caput eius, ut eum in ipso initio malae suasionis excludat. » Denique in actu tentationis diabolus erat sicut principale agens; sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad deiiciendum virum; tum quia mulier erat infirmior viro, unde magis seduci poterat; tum etiam quia propter coniunctionem eius ad virum, maxime per eam diabolus poterat virum seducere.

Huius tentationis traditio dehinc nunquam in totum genus humanum semel diffusa desivit, quemadmodum perabundanti eruditione probat Augustus Nicolas (Etudes Philosophiques sur le Christianisme). « Quis non reviset (ait) in Typhone Aegyptiorum, in Persarum Arimane, sicut etiam in Athe Homerica satanam traditione Hebraeorum et Christianorum constante, daemonem tentatorem, hostem perantiquum humani generis, qui, prolapsus iam ipse, per invidiam et malignitatem factus est malorum operum suggestor, et totam terram implevit malis? » (l. II, c. 4, §. 1).

IV. Primum hominem graviter peccasse consentiendo tentationi et comedendo vetitum fructum arboris scientiae boni et mali, nec poterit in dubium vocari; quoniam lex promulgata erat solemniter et non sine gravissima subeunda poena, mox ac non observaretur: « Quacunque die comederis ex eo, morte morieris..... De fructu vero ligni, quod est in medio paradisi, praecepit nobis Deus, ne comederemus et ne tangeremus illud, ne forte moriamur » (Genes. II, 17 et III, 3). Vel ipsa igitur permagna ruina, quae facta est per illam inobedientiam, manifestissime ostendit grave et deterrimum fuisse peccatum. Unde inquit Clem. Alex. (Strom. I, 5): « Adam fuit perfectus: elegit autem quod vetitum erat »: et S. Cyprianus (de Inc. Verbi): « in origine statim mundi et generis humani, Adam praecepti immemor, et datae legis transgressor fuit ». — Cuiusnam speciei fuerit, traditum est ex eo quod dicitur (Eccli. X, 15): « Initium omnis peccati est superbia »: atqui peccatum primi hominis est initium omnis peccati, quia (Rom. V, 12) « per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit ». Ergo primum

peccatum hominis fuit superbia. — Itaque dicendum est, quod ad unum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati in quo primum inordinatio invenitur. Manifestum est autem quod prius invenitur inordinatio in motu interiori animae quam in actu exteriori corporis; quia (ut dicit Augustinus I de Civ. Dei 18) « non omittitur corporis sanctitas, manente animae sanctitate ». Ergo primum peccatum necesse est esse in motu animae interiori. Inter motus autem interiores prius movetur appetitus in finem, quam in id quod quaeritur propter finem; et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Atqui homo sic erat in statu innocentiae constitutus, ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Ergo non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia tendit praeter ordinem rationis: sed tantum ex hoc, quod aliquod bonum spirituale inordinate appetierit. Non autem inordinate appetivisset, appetendo id secundum suam mensuram ex divina regula praestitutam. Unde relinquitur quod primum peccatum hominis fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram. Id autem proprie non ad inobedientiam neque ad aliud genus, sed pertinet ad superbiam. Nam ea nominatur ex voluntatis intentione supra id quod aliquis est, quasi supergressio in aliquid sibi improportionatum; eiusque subiectum est appetitus irascibilis, prout communius accipitur, et invenitur etiam in voluntate. Circa quam animadvertere iuvat, multiplicis esse speciei. Nam importat appetitum excellentiae immoderatum, qui scilicet non est secundum rationem rectam. Quaelibet vero excellentia consequitur aliquod bonum habitum: quod quidem potest tripliciter considerari, secundum se, ex parte causae, et ex parte modi habendi. Igitur prout aliquis attribuit sibi maius bonum quam habeat, vel aestimat bonum quod habet ab alio, ac si haberet a seipso, efficientia aut merito; denique prout aliquis despiciendo alios, singulariter videri cupiat; in unam vel in alteram superbiae speciem proripitur.

Quocirca tum inobedientia, tum gula et quaecumque alia inordinatio affecerit primos parentes, ex superbia repeti debet. Nam quod homo non obedierit divino praecepto, non fuit propter se ab eo volitum, quia hoc non posset contingere, nisi praesupposita inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quod voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quod inordinate voluit, fuit propria excellentia: et ideo inobedientia in eo egressa fuit ex superbia. Id

sentit Augustinus (QQ. LXV, q. 4) quod « homo elatus superbia, suasioni serpentis obediens, praecepta Dei contempsit ». — Praeterea in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit, ut refertur in Genesi. Non tamen ipsa bonitas et pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, sed potius suasio serpentis, qui dixit: aperientur oculi vestri et eritis sicut dii: quod appetendo superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulae derivatum est ex peccato superbiae. — Item scientiae appetitio successit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiae. Unde et in verbis serpentis praemittitur: eritis sicut dii; et postea subditur: scientes bonum et malum. — Denique nec tentatori mulier credidisset, nisi per superbiam declinato iam animo, ut dicit Augustinus (XI in Genesim, c. 30): « Verbis serpentis mulier non crederet, a bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi iam inesset menti amor ille propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptio ». Quod non est sic intelligendum, quasi superbia praecesserit suasionem serpentis; sed quia statim post suasionem serpentis invasit mentem eius elatio, ex qua consecutum est ut crederet verum esse quod daemon dicebat.

V. Excellentiam illam quam homo superbiens appetiit, novimus esse similitudinem divinam, iuxta illud quod ex Augustino refertur: « Adam et Eva rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem ». Duplex autem est similitudo; una quidem omnimodae aequiparantiae: sed hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt; quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, praecipue sapientis. Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturae ad Deum, in quantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum, ut alias demonstratum est. Quodlibet autem bonum in creatura existens est quaedam participata similitudo primi boni. Et ideo ex hoc ipso quod homo appetiit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram; consequens est quod appetierit divinam similitudinem inordinate. — Bonum autem spirituale, secundum quod creatura rationalis divinam participat similitudinem, attenditur secundum tria: scil. secundum esse naturae, quantum ad cognitionem, et quantum ad potestatem operandi. Cum itaque iam ab ipso creationis principio fuerit impressa homini et Angelo quaedam similitudo ad Deum secundum esse naturae; hanc proprie non appetivere. Verum Angelus similitudinem cognitionis in sua creatione acceperat, tamquam signaculum similitudinis plenum sapientia (Ezech. XVIII, 12), quam

primus homo adeptus erat solum in potentia: et neuter habuerat tertiae speciei similitudinem in actu, quia utrique restabat aliquid agendum per quod ad beatitudinem pervenirent. Et ideo cum uterque inordinate divinam similitudinem quaesierit usurpare, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturae. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei, quantum ad scientiam boni et mali; ut sc. per virtutem propriae naturae determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum praecognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum: et secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi, ut sc. virtute propriae naturae operaretur ad beatitudinem consequendam. Diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem. Verumtamen quantum ad aliquid uterque Deo aequiparari appetiit, in quantum scil. uterque suae virtuti inniti voluit, contemptu divinae regulae ordinem imponentis.

VI. Circa huius peccati gravitatem praescribo quod generatim si loquamur, superbia ex genere suo est peccatum mortale et gravissimum peccatorum. Nam humilitati opponitur, quae proprie respicit subiectionem hominis ad Deum: unde e contrario secundum se respicit huius subiectionis defectum, cum aliquis extollitur supra id quod est sibi praefixum secundum divinam regulam et mensuram, ac si a Deo apostatare videatur (Eccli. X, 14). Atqui non subiici Deo habet rationem peccati mortalis, nisi actus imperfectione minuatur. Quare pro evidentissimo reproborum signo S. Gregorius superbiam existimat (XXXIV Moral. 18), ac contra humilitatem esse electorum. Quanta sit huiusce peccati gravitas comparata ad quaecunque alia; determinabitur ex eo quod cum in omni peccato sit materialiter conversio ad commutabile bonum, formali vero et completiva ratione sit aversio a bono incommutabili; superbia prae ceteris a Deo avertitur per seipsam, ex hoc quod proprie non vult Deo et eius regulae substare. Dum itaque homo in superbiam elatus dicit; non serviam: Deo resistit: et dum averti a Deo praeceptisque divinis, est quasi consequens in aliis peccatis; per se ad superbiam pertinet, cuius actus est Dei contemptio. Quia igitur id quod est per se, semper potius est eo quod est per aliud: consequitur superbiam esse gravissimum peccatorum ex suo genere, formali ratione aversionis, quae participative in aliis reperitur.

Quae cum ita sint, brevi discursu probabitur primae culpae gravitas. Hanc ita diiudicat Augustinus: « Non ideo debet aliquis exi-

stimare leve aut parvum fuisse illud commissum, quia in esca factum est, non mala quidem, neque noxia, nisi quia prohibita... Sed obedientia commendata est in praecepto, quae virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum » (de C. D. XIV, 12). Appellat alias ineffabiliter grave peccatum. Denique: « Adam tanta impietate peccavit, quantum nos metiri et aestimare non possumus » (Op. Imp. contra Iul. lib. 3, c. 65). Nonne Apostolus delictum et praevaricationem nuncupavit? Opus est tamen distinctione gravitatis huiusmodi; cum una sit ex specie peccati, alia vero secundum aliquam circumstantiam loci, vel personae, aut temporis: sed ea prior magis ponderanda est. Itaque peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis infra eandem speciem; quia maior superbia est in eo qui Deum negat vel blasphemat, quam qui inordinate divinam appetit similitudinem. Gravissimum fuit secundum quid, sc. ex conditione peccantium in statu tam nobili et tam perfecto integritatis et originalis iustitiae. — Ex quo etiam suadebitur quod utrique parentes eodem peccati genere sunt aequaliter prolapsi: quantum ad conditionem personae, peccatum viri fuit gravius, quia erat perfectior. Sed quantum ad speciem superbiae gravius peccavit mulier, triplici ratione. Primo quidem, quia maior elatio fuit mulieris quam viri; mulier enim credidit verum esse quod serpens suasit, sc. quod Deus prohibuerit ligni esum, ne ad eius similitudinem pervenirent: atque ita dum per ligni vetiti esum Dei similitudinem consequi voluit, superbia eius ad hoc per se erexit quod contra Dei voluntatem aliquid voluerit obtinere. Sed vir non credidit hoc verum esse; nec voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem; sed in hoc superbivit quod voluit eam consequi per seipsum. — Secundo, quia mulier non solum ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit: unde peccavit et in Deum et in proximum. — Tertio, in hoc quod peccatum viri diminutum est, quia (ut dicit Augustinus XI super Genes. cap. ult.) « in peccatum consensit amicabili quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus, quod eum facere non debuisse divinae sententiae iustus exitus indicavit ».

VII. Haec omnia sum complexus de tentatione et peccato primi hominis, quae S. Doctor in textu Summae Theolog., sive in I^{a} II^{ae}, sive in I Parte, tum etiam in II^{a} II^{ae} praescripserat: nec me amplius egisse profiteor, quam ut instituti argumenti gratia colligerem sub una lectione, quae S. Doctor pro sua methodo diversis Quaestio-

nibus distribuerat. — Summa huius rei est ex mente eiusdem Angelici, peccatum primi hominis proprie fuisse superbiam, quam consecuta est inobedientiae, gulae, aut curiositatis inordinatio. Quocirca recentiorem theologum admiror, qui censet peccatum Adami fuisse formaliter inobedientiam. Nam licet Apostolus dicat peccatores constitui multos per inobedientiam unius hominis; id est intelligendum habito respectu ad legem Dei, quam perrupit; et quam non fregisset, nisi praesupposita inordinatione voluntatis (Vid. Palmieri, Tr. de Deo etc., thesi 65, n. 5). Me adhuc fugit in quo aliquis theologus non simul a S. Thoma et a veritate recesserit.

VIII. Unum est quo lectioni huic confinia dentur; scilicet primorum parentum conversio et salus: nam de effectibus poenisque inferius disputabimur. Fuit una ex Tatiani haeresibus, primos homines post mortem aeternae damnationi addictos fuisse. Atqui S. Irenaeus (l. III, 34) multis rationibus probare contendit contrarium. Primum, quia nova est sententia illa; deinde quia Deus non maledixit Adam et Evam, ut serpentem, sed mitius; tertio, quia iidem indicia poenitentiae statim praebuere; quarto, quia non videretur bonus pastor ovem centesimam, quae perierat, proprie invenisse, si primus homo, qui per eam significabatur, salvus non esset: quinto demum, quia posset diabolus merito gloriari se a Christo victum non esse, si filii ac posteri primorum parentum, non ipsi primi parentes de captivitate liberi evasissent, quos diabolus proprie superaverat. Tertullianus, (de Praescript. c. 52), Epiphanius (Haeres. 46), Philastrius et Augustinus (de Haeres. c. 23) non secus sentiendum docuerunt. Hic postremus audiatur, ubi ex divina Scriptura rem confirmatam est arbitratus (Epist. 99 ad Evodium): « Et de illo quidem primo homine, patre generis humani, quod eum ibidem (Christus ad inferna descendens) solverit, Ecclesia fere tota consentit. Quod eam non inaniter credidisse credendum est, undecunque hoc traditum sit, etiamsi canonicarum Scripturarum hinc expressa non proferatur auctoritas. Quamquam illud quod (Sap. X) scriptum est; (haec illum qui primus factus est, patrem orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit, et duxit illum a delicto suo, et dedit ei virtutem continendi omnia), magis pro hac sententia, quam pro ullo alio intellectu facere videatur. — Epiphanius refert, non sine ingenti mysterio Adam sepultum fuisse, ubi Christus in cruce pendens sanguinem suum fudit, quasi primus omnium ille esset in suis cineribus aspergendus. Huic assensit Origenes, Athanasius, Basilius, Iohannes Chrysostomus, et Anastasius Sinaita;

prouti videre, est penes Bellarminum (de Amissione Gratiae, l. III, c. 12). Sed antiquissimus ex Latinis Tertullianus (l. II adv. Marcionem) cecinit:

> Golgotha locus est, capitis calvaria quondam
> Hic hominem primum suscepimus esse sepultum.
> Hic patitur Christus, pio sanguine terra madescit,
> Pulvis Adae ut possit veteris cum sanguine Christi
> Commixtus stillantis aquae virtute levari.

LECTIO VI.

DE TRADUCTIONE PECCATI ORIGINALIS.

Argumentum. I. Praemissa celebri sententia S. Augustini, nominalis ratio peccati originis proponitur. — II. Synopsis historica haeresum. — III. Probatur traductio peccati originalis ex Scripturae documentis: maxime ex textu Pauli (V ad Rom.). — IV. Ex Patribus eadem adstruitur veritas. — V. Quomodo intelligenda est peccati originalis traductio. — VI. Quaedam exceptiones sive annotationes probatae veritati adiiciuntur: et D. Augustini oratione terminatur lectio.

I. Argumentum sumus congressuri et dogma, in quo christianae religionis summa consistit. Nam inquit S. Augustinus (de Peccato Orig. c. 24): « In causa duorum hominum, quorum per unum venundati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis; per unum praecipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam; quorum ille nos in se perdidit, faciendo voluntatem suam, non eius a quo factus est; iste nos in se salvos fecit, non faciendo voluntatem suam, sed eius a quo missus est; in horum ergo duorum hominum causa proprie fides christiana consistit ». — Sed in antecessum habenda est notio (ut dici solet) vocis explicativa, quam S. Anselmus tradit (de Conc. Virg. c. 4). Videtur enim originale ab ipsa origine uniuscuiusque personae humanae dici: quamvis si quis dicat peccatum vocari originale, eo quod ab illis descendat in singulos, a quibus habent originem naturae, non contradicam, si tamen non negetur originale peccatum cum ipsa uniuscuiusque personae trahi origine. Nobis ergo disputandum erit contra haereticos plerosque, naturam humanam ita in singulos communicari ex primis parentibus per viam generationis; ut unusquisque hoc ipso infectus peccato concipiatur animal rationale; et hanc veri nominis

culpam perinde omnes et singulos afficere, ex eo quod primus homo peccaverit subiens eam inordinationem, quae transmittatur in filios sub ratione culpae et reatus, tamquam in filios perditionis.

II. Quantum ad haereses propositae veritati contrarias, summa historiae tradit, primum fuisse Theodorum Mopsuestenum, qui docebat: « Adam et Evam fuisse a Deo mortales creatos, nec quemquam posterorum sui praevaricatione transgressi laesisse, sed sibi tantum nocuisse, seque mandati reos apud Deum fecisse, alterum penitus nullum. Hinc proferebat, infantes qui nascuntur, in eo statu esse, in quo Adam fuit ante praevaricationem, et etiamsi non baptizentur, habere vitam aeternam ». In hunc errorem proruisse videtur, cum inter catholicos et Manichaeos concertatio fervesceret de causa mali et de origine mortis: nam illi ex malo principio, isti vero secundum fidem ex peccato ducebant. Mopsuestenus utrisque adversari coepit, tum voce tum quinque librorum scriptis, quae postea in Synodo V simul cum auctore damnata sunt. Ab eo Ruffinus quidam hausta venena Pelagio transmisit, et eius consodali Coelestio. Hic vero Catholicorum argumentis perstrictus, eo cum suis devenit, ut fateretur, mortem intrasse in mundum propter peccatum Adami quin tamen culpa in omnes transiret. Damnata haec haeresis fuit Conciliorum plurium et Romanorum Pontificum decretis; uti Carthaginensis an. 412 et 416, Milevitani, necnon Zosimi et Innocentii, denique Concilii Ephesini. Sed error iamdudum prostratus diem repetiit novatorum studio, Zwinglii, Socinianorum et plurium, ut videre est penes Bellarminum et Gazzanigam et ceteros eruditos in theologicis dogmatibus. Nec sine gravi reprehensione praetereuntur quidam catholici scriptores qui ita de peccati originalis transmissione loquuntur, ut sensum veritatis detorqueant; in eo reponentes traductionem hanc, in quo consistere nequit secundum catholicam doctrinam. Nec postremo videtur minus succensendum Erasmo, Harduino et similibus, qui fundamenta huius dogmatis, sc. potissima Scripturarum loca in alienum sensum convertunt; vel aliquos praeclarissimos Patres transmissioni culpae originalis aversatos fuisse dicunt.

Peccati orginalis effusio in omnes affirmanda erit ex utriusque Testamenti Scripturis, ex Traditione ecclesiastica, tum ex fidei analogia secundum rationem: prout agere contra Pelagianos consueverunt, Augustinus, Hieronymus, Orosius, auctor Hypognostici, Marius Mercator, Concilia quaeque in id celebrata, et cum Bellarmino Controversistae quique.

III. Ex Veteri Testamento se offerunt: 1. Iob. XIV, 4: « Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es? » Vel ut LXX Interpretes habent: « Nemo mundus a sorte, ne infans quidem, cuius est unius diei vita super terram »: et Hebraicus fons habet: « Quis detur mundus de immundo? Non unus ». Quem locum explicuit Origenes in eum sensum, ut « quamcunque animam in carne nascentem, iniquitatis et peccati sorde pollui » dicatur (Hom. 7 in Leviticum): neque aliter S. Leo in Serm. I Nativitate. Compertum namque est in sacro Eloquio nomine sordium et immunditiae peccatum morale intelligi. — 2. Subest praeceptio illa circumcisionis (Genes. XVII, 14) Abraham data: « Masculus cuius caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo, quia pactum meum irritum fecit ». De infantibus hic sermo divinus est; et illud pactum innuitur, quod cum primis parentibus strinxerat Deus, ut sensit Augustinus (de Civ. Dei XVI, 27) et S. Ambrosius (Epist. 77), et alii cum Augustino qui ait: « Non secundum suae vitae proprietatem, sed secundum communem generis humani originem omnes in illo uno testamentum Dei dissipaverunt, in quo omnes peccaverunt... Testamentum autem primum quod factum est ad hominem primum, profecto illud est: qua die ederitis, morte moriemini... Quamobrem si etiam parvuli, quod vera fides habet, nascuntur non proprie, sed originaliter peccatores, unde illis gratiam remissionis peccatorum necessariam confitemur; profecto eo modo quo sunt peccatores, etiam praevaricatores legis illius, quae in paradiso data est, agnoscuntur ». — 3. Praecipua consideratione dignus est locus Psalmi L, quo dicitur: « Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea »; in Hebraeo legitur: « In iniquitate conceptus sum, et in peccato peperit me mater mea »; neque insuetum est in Scripturis ut plurium numerus pro singulari usurpetur: atque eo magis in proposito, quia peccatum originale est virtute multiplex, et plures deformitates secumtulit. Hunc textum de peccato originali sumunt, Hilarius (in Psalm. 118) et Ambrosius (in hunc Psalm.) qui ait: « Antequam nascimur, maculamur contagio et ante usuram lucis originis ipsius suscipimus iniuriam: in iniquitate concipimur... Omnes sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est ». Neque hic ulla exaggeratio hyperbolica supponenda est (uti Grotius et plures arbitrantur Protestantium); nam (ut observat Bossuetus) huius Psalmi tota oratio, vocum indoles et prophetae animus hanc suspicionem depulsant: sed maximi re-

fert Ecclesiae catholicae in hunc versiculum de peccato originali intelligendum consensio.

Ex Novo Testamento tuba personat veritatis S. Paulus, qui ad Romanos, ad Corinthios et ad Ephesios evidentissimum de peccato originali testimonium promit. Nam (Rom. V, 12 et seqq.) integer contextus ita habet: « Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt (usque ad legem enim peccatum erat in mundo; peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset. Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, qui est forma futuri. Sed non sicut delictum, ita et donum: si enim unius delicto multi mortui sunt: multo magis gratia Dei, et donum in gratia unius hominis I. Chr. in plures abundavit. Et non sicut per unum peccatum, ita et donum; nam iudicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem: si enim unius delicto mors regnavit per unum; multo magis abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes in vita regnabunt per unum. I Chr.): igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem: sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae. Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores sunt constituti multi, ita et per unius obeditionem iusti constituentur multi. Lex autem subintravit ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum; superabundavit gratia: ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita et gratia regnet per iustitiam in vitam aeternam per I. Ch. D. N. ». — Praemitto certatum esse inter Criticos, num legi debeat: *non imputabatur,* vel potius in praesenti, *non imputatur,* ut profert Codex Sinaiticus editus a Tischendorffio: ceterum utraque lectio in eundem sensum redit. Praeterea quaesitum est an retinenda sit lectio negans, an accersenda potius affirmans, *in eos qui peccaverunt:* nam in diversis codicibus diversa est lectio. Verum argumenta et critica et hermeneutica in tuto ponunt lectionem negantem, quam exhibet Vulgata: quocirca testis est locuples Augustinus (de Peccatorum meritis et remissione, l. I, c. II): « Ergo et in iis qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adam, id est qui nondum sua et propria voluntate, sicut ille, peccaverunt, sed ab illo peccatum originale traxerunt ». Graeci codices, unde in latinam linguam interpretatio facta est, aut omnes aut pene omnes id quod a me primo positum est habent. Habent

antiquae versiones, atque ita legerunt omnes graeci Patres ab Irenaeo ad Damascenum, latini quoque scriptores, paucissimis exceptis. Quaesitum est tertio loco an dictio, *in quo*, ἐφ' ᾧ accipienda sit in sensu relativo ad Adamum, an sensu causali, nimirum ut, *eo quod*. Diversi in diversas abiere sententias; sed tandem ex utraque explicatione idem veritatis terminus attingitur. Quocirca audiatur S. Thomas : « Deinde tangit (Apostolus) universalitatem processus peccati, cum dicit: in quo omnes peccaverunt: quod potest dupliciter intelligi. Uno modo: *in quo*, sc. primo homine; vel *in quo*, sc. peccato: quia sc. eo peccante, quodammodo omnes peccaverunt, in quantum in eo erant, sicut in prima sua origine ». — Hisce praenotatis, plura ex textu Paulino argumenta conficiuntur. Nam primo, postquam Apostolus ostenderat quae bona per gratiam Christi consecuti sumus, hic consequenter ostendit a quibus malis per eam liberemur; nempe a servitute peccati, a servitute legis, et a damnatione. Vult ergo in antecessum probare quod per gratiam Christi liberamur ab originali peccato praeterito; posterius ostensurus quod ea gratia tuti, regimur contra peccata futura. Atqui nullius valoris esset ad concludendum oratio, nisi originale peccatum omnes et singulos inficeret. Ergo etc. — Secundo, eam universalitatem Apostolus docet originalis peccati, qualem in contextu praeponit infectione peccatorum actualium. Atqui monet quod sine gratia Dei omnes et singuli actualibus deturpantur. Ergo et originali. — Tertio, ea communitate asserit intrasse primi hominis culpam, qua mortem, ut peccati poenam. Atqui mors premit unumquemque filium Adae. Ergo et primi hominis culpa. Et reapse, sicut Augustino visum est, cuique parumper attendenti monstrum videbitur, eos affici poena, qui non participent de culpa, propter quam tantummodo illa culpa invecta est: « Innocentes parvulos iniusto supplicio puniri, trahendo mortem sine meritis mortis; quod de uno solum mediatore Dei et hominum, homine Chr. I. catholica fides novit » (l. 4 cont. duas epistolas Pelag. c. 4). — Quarto, ex mente D. Pauli sic transfusa est primi hominis culpa in cunctos filios, sicut gratia Christi iustificans participatur ab omnibus, qui eidem spirituali regeneratione coniunguntur. Atqui vere et formaliter isti gratiam Christi habent. Ergo et illi culpam. Quae ratiocinatio maiori vi pollet, ex eo quod in citato textu (Vers. 17) fit discursus a regno mortis ad gratiae abundantioris et iustitiae donum, ut a minori ad maius. — Quinto, ea participatione asseritur transmissio peccati originalis, ut sola generationis origine dicantur quique

constituti peccatores, in quibus peccatum regnet in mortem, etiam in iis qui propria voluntate non peccaverunt. Atqui hoc non potest intelligi nec imitationis solius respectu, nec tantum poenalitatis consecutae diffusione. Ergo etc. — Hinc et clarius in Epistola I ad Corinthios (XV, 21) dicitur quod ita per unum hominem mors processerit, atque in Adam omnes moriantur, sicut et per hominem resurrectio mortuorum, et in Christo omnes vivificantur. Atqui hoc posterius fit vere et pro singulis iustis, prout de gratia Christi participant. Ergo et illud sumendum est de reali participatione simul peccati et mortis. — Sexto, item ab Apostolo docemur, tum in citato loco, tum ad Ephesios II, 3, nos taliter ex progenie Adam oriri, quod : « non omnes... eramus naturâ filii irae, sicut et ceteri ». Atqui « quomodo natura? (infert Augustinus, Tract. 44 in Ioh.) nisi quia peccante primo homine, vitium pro natura inolevit? » — Septimo, Apostolus non una vice asseruit, omnes nos sub diabolo detineri, qui idcirco princeps mundi huius et tenebrarum harum nuncupatur, velut homicida totius humani generis ab initio. Atqui sub diabolo servitus non est nisi ratione culpae. Ergo etc. — Octavo, neque omittatur, quod eo textu Pauli non modo Augustinus frequenter Pelagianam haeresim prostravit; sed etiam Concilia, Milevitanum, et Africanum, et Arausicanum, denique Tridentinum : atque ideo ibidem divina revelatione affirmari transfusionem peccati originalis, est pro certissimo habendum. En Tridentini verba (Sess. V) : « Quoniam non aliter intelligendum est id, quod dixit Apostolus: per unum hominem etc., nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit ». — Nono, subnectitur ex l. c. simul et Ioh. III, 3, non minoris efficaciae demonstratio ad transmissionem peccati originalis affirmandam. Nam sicut Apostolus dicit per unum hominem Christum nos vivificari gratiâ, ita dicitur : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu S., non potest introire in regnum Dei ». — Hinc deduxit Ecclesia necessitatem Baptismatis parvulorum, hinc exorcismorum supra baptizandos consuetudo pervetusta : quae omnia rationem (ut ita loquar) sufficientem non habent, nisi secundum fidem Ecclesiae a primis temporibus constitisset de infectione peccati originalis.

IV. Delibanda nnnc est Patrum traditio, maxime qui Pelagianam haeresim antecesserant : « Ii enim (ut inquit S. Augustinus, l. II cont. Iulianum, c. 10) quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a Patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt ». Antiquissimus reputatur Dionysius Areopagita,

qui in libro de Ecclesiastica Hierarchia, c. 3, peccatum primi hominis toti naturae humanae adscribit: ideoque « oberrans et a recto itinere ad eum qui veraciter Deus est, tendente aversa, et perditis atque maleficis turbis subiecta, minime advertit, se pro diis atque amicis, infestis hostibus fuisse obsecutam ». — Alter testis prodeat S. Ignatius, qui ad Trallianos ait Christum nos sanguine suo mundare ab antiqua impietate. — Tertius sit S. Iustinus Martyr, in Dial. cum Triphone sic loquens: « Christum humani generis causa subiisse Baptismum et crucem, quod per Adam in mortem et fraudem, seductionemque serpentis conciderat ». — Quartus accedit S. Irenaeus (l. 5, c. 15 et 16), ubi dicit: « Iusta caro reconciliavit eam carnem, quae in peccato detinebatur... Deum in primo Adam offendimus non faciente eius praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes usque ad mortem facti ».— Quintus esto Tertullianus, ubi ait (l. de Anima, c. 40): « Omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur: tamdiu immunda, quamdiu recenseatur. Peccatrix autem quia immunda ». — Bellarminus usque ad novemdecim repetit; sed unum, de quo maior est difficultas, audiamus, videlicet S. Ioh. Chrysostomum, qui in Homilia ad Neophytos inquit: « Venit semel Christus, invenit nostrum chirographum paternum, quod scripsit Adam. Ille initium induxit debiti, nos foenus auximus posterioribus peccatis ». — Hunc sanctissimum et sapientissimum Patrem, cuius est summa Graecis auctoritas, iam S. Augustinus a Pelagianorum calumnia detersit. Pulchre demum atque utiliter penes Bellarminum lector commodius reviset quod ecclesiasticis definitionibus eadem, de qua hucusque egimus, catholica veritas fuerit propugnata.

V. Nunc intelligentiae huius dogmatis provincia detur ex nostro Doctore; qualiter nempe peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros. In cuius rei explorationem: 1. diversi diversis viis processerunt. Quidam enim considerantes, quod peccati subiectum est anima rationalis, posuerunt quod cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima, infectae animae derivari videantur. Cui positioni vicinior est altera, quam et recentiores non desunt qui teneant: sc. in primo homine fuisse atomos, quasi totidem germina singulorum, qui generandi essent omni temporum decursu et spatio: atque ideo cum originalis labes infecisset totam Adae massam, singulas quoque atomos offendit, in quibus singulae animae humanae virtualiter continebantur, quasi tunc diabolo venena super easdem spargente, aut ex tunc singulis anima-

litatibus se coniungente, cui tamen una tantum et altera non fuit subiecta, quae nempe ad B. Virginem futurum erat ut pertineret. Dubito num plus ridiculae vel insanientis absurditatis in hac imaginatione fingatur: en quo libido novitatis deducit miseros!

2. Alii vero hoc repudiantes tamquam erroneum, conati sunt ostendere, quomodo culpa animae parentis traducitur in prolem, etiamsi anima non traducatur: per hoc aggressi sunt id explicare, quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem, sicut leprosus leprosum generat corruptione quadam indita materiae quae a parente in prolem mutatur. Cum autem corpus sit proportionatum animae, et defectus animae redundent in corpus, et e converso; ob hanc influxus mutui legem et proportionem, simili modo dicitur culpabilis defectus animae per traductionem traduci in prolem, quamvis materia non sit actualiter culpae subiectum. Neque aliter ipse S. Thomas in II Sentent. Dist. XXX, q. 1, a. 2 ad 4^{um} senserat. Nihilominus nunc docet (I^{a} II^{ae}, q. 87, a. 1) quod huiusmodi viae insufficientes sunt: quia, dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem; et etiam aliqui defectus animae ex consequenti propter corporis indispositionem; tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpae, de cuius ratione est quod sit voluntaria. Unde etiam posito quod anima rationalis traduceretur: ex hoc ipso quod infectio animae prolis non esset in eius voluntate, amitteret rationem culpae obligantis ad poenam. Atqui talis peccati traductio affirmanda est, secundum quam habeatur vera et formalis culpae ratio in singulis defectum contrahentibus. Ergo praefatae hypotheses (etiam praescindendo a sua absurditate), sustineri non possunt.

3. Sciendum est igitur pro hac resolvenda quaestione, quod haec tria, defectus, malum, et culpa, ex superadditione se habent; nam defectus simplicem negationem alicuius boni importat; malum nomen privationis est, culpa autem super hoc addit rationem voluntarii. Unde oportet in tantum culpae rationem in aliquo haberi, quatenus ratio voluntarii in ipso reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam, et quoddam respiciens personam; ita etiam est quaedam culpa naturae et quaedam personae. Unde ad culpam personae requiritur voluntas eiusdem, sicut patet in culpa actuali; ad culpam vero naturae non requiritur nisi voluntas in natura illa. Sic ergo iam concludere possumus quod defectus illius originalis iustitiae, quae homini in sua creatione collata est, ex voluntate hominis accidit: et sicut illud naturae donum fuit, et fuisset

in totam naturam propagatum, homine in iustitia persistente; ita etiam et privatio illius boni in totam naturam perducitur, quasi privatio et vitium naturae; cum ad idem genus privatio et habitus referantur: et idcirco in quolibet homine rationem culpae habet ex hoc quod per voluntatem principii naturae, idest primi hominis, inductus est talis defectus. Hucusque S. Doctor in Sentent. Commento, qui ad argumenti eiusdem interiora pervenit citato loco Summae et Quaestione disputata de Malo IV.

4. Aliquis homo singularis dupliciter potest considerari: et secundum quod est quaedam singularis persona, et secundum quod est pars alicuius collegii; cum utroque modo ad eum possit aliquis actus pertinere. Id tantum discriminis est quod actus est singularis personae, quem proprio arbitrio et per seipsum quis facit; sed in quantum est pars collegii, potest ad eum pertinere actus alienus quem per seipsum non facit nec proprio arbitrio; sed qui fit a toto collegio, vel a pluribus de collegio, vel ab eiusdem principe. Nam huiusmodi collegium hominum reputatur quasi unus homo; ita quod diversi homines in diversis officiis constituti sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis, ut Apostolus inducit de membris Ecclesiae (I ad Cor. XII). Sic ergo omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari non modo ut unum collegium, sed etiam et potius sicut unum corpus unius hominis, vel unus homo, in quantum conveniunt in natura quam a primo parente accipiunt. Perinde igitur multi homines ex Adam derivati sunt tamquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membrum. Unde homicidium, quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si considereretur manus secundum se ut divisa a corpore; sed imputatur ei in quantum est aliquid hominis, quod movetur a primo eius principio motivo. Hoc exemplum depromptum ex habitudine membrorum in unoquoque homine quantum ad participationem culpae aptissimum est, et optime intentionem veritatis concludendae clarificat, si bene perspiciatur illud quod est per se. In motione enim membri a voluntate per se fit quod membrum constituitur in hoc quod est ei esse instrumentum voluntatis ad tale opus; et ex hoc ipso (supposito quod sit capax culpae) instrumentum illud culpae fit particeps. Sic igitur inordinatio, quae est in hoc homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione gene-

rationis omnes ex eius origine prodeuntes, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Quod autem ibi membrum praesit, non vero progenies extiterit simul cum Adam, nihil prohibet, immo proportionaliter confirmat. Nam sicut ad culpam actualem movet praeexistens instrumentum seu membrum anima seu voluntas; ita movens ad culpam originalem, movet, id est, ducit de potentia ad actum non praeexistens; quia contra rationem eius quod oritur est praeexistere. Unde peccatum, quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale: et sicut peccatum actuale, quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum; ita peccatum originale non est peccatum huius personae, nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente; unde et vocatur peccatum naturae secundum illud (Ephes. II, 3): « Eramus natura filii irae ».

5. Quocirca transmissio originalis peccati consideretur ex hoc quod virtus humani germinis quamquam non possit causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositive. Unde per virtutem hanc traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturae infectio. Ex hoc enim fit iste qui nascitur, consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem. Propter quam motionem efficitur ut, quamvis culpa non sit actu in germine; est tamen ibi virtute humana natura, quam talis culpa concomitatur; quin sit opus fingere ullam intentionalem qualitatem, qua germen culpam producat. Nam haec nihil entitatis est, sed fit concomitanter ex hoc tantummodo quod germen decidatur a natura destituta originali iustitia.

6. Nec demum opus est referri, animam corporis infectione turpari quasi corpore agente in animam: quia labefactatur haec a suo corpore naturaliter proportionato per quandam collimitationem unius ad alterum. Nam forma recipitur in materia secundum conditionem ipsius materiae. Ex hoc ipso igitur quod corpus illa virtute privatur qua perfecte erat subiicibile animae, sequitur etiam quod anima careat illa virtute qua perfecte corpus subditum regat. Et talis defectus originalis iustitiae culpa est naturae ex persona et voluntate primi habentis naturam.

7. Ex praecedenti consideratione pronum colligitur originalem culpam traduci ad omnes et singulos, qui moventur ab Adam mo-

tione generationis. Id liquet secundum fidem catholicam; quia praeter solum Christum omnes homines ex Adam derivati peccatum originale ex Adam contrahunt, non secus ac omnes egeant redemptione, quae per Christum obtinetur. Ratio ea est, quia sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut a voluntate animae per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad corporis membra. Atqui peccatum actuale traduci potest ad omnia membra quae nata sunt moveri a voluntate. Ergo et culpa originalis traducitur ad omnes illos, qui moventur ab Adam motione generationis. Ubi notandum videtur quod etiam a iustificatis per Baptismum parentibus peccatum originale traducitur; quia ii generant, non in quantum sunt renovati per Baptismum, sed in quantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati. Non enim recuperant gratiam nisi quantum ad mentem; et remanente peccato originali actualiter quantum ad fomitem, qui est inordinatio inferiorum potentiarum animae et ipsius corporis. Atqui homo generat secundum quod est corpore et virtute inferiori. Ergo baptizati traducunt peccatum originale.

VI. Tres exceptiones fiant in tam gravi argumento, quibus terminabitur lectio. Prima igitur esto quod si Adam non peccasset, Eva peccante, peccatum originale non contraheretur; prout etiam ab Apostolo innuitur, dum in recitato ad Romanos capite docet, per unum hominem peccatum in hunc mundum intrasse. Revera peccatum originale a primo parente traducitur, in quantum ipse movet ad generationem natorum: ita ut si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam philosophorum, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater administrat. Ergo peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre; et si, non peccante Adam, Eva peccasset, filii originalis labem non contraherent. In qua hypothesi visum est quibusdam, et iam ipsi S. Thomae (II Sent. dist. 31, q. 1, a. 2, ad 4[m]), filios nascituros quidem immunes a culpa, subiectos tamen morti, aliisque infirmitatibus, tamquam naturalibus defectibus, qui ex necessitate materiae prodirent. At improbanda haec positio est: immortalitas enim et impassibilitas primi status aderat ex originali iustitia, cuius defectio est peccatum originale. — Secunda exceptio facienda est quod licet secundum fidem catholicam praesupponatur, omnes filios Adam subesse necessitati ut peccatum originale contrahant; non spectat ad fidem, neminem per divinam virtutem

excipi: quinimmo ipsa catholica fides iam adstruit exceptionem hanc intuitu meritorum Christi in B. Virgine contigisse; quia oportebat ut Mater Dei maxima puritate niteret. Non enim est aliquid digne receptaculum Dei nisi sit mundum, secundum illud Ps. XCIII, 7: « Domum tuam decet sanctitudo Domine ». — Prostrema exceptio doctrinam habitam circumstat quantum ad alia peccata sive primi parentis sive proximorum parentum: nam haec impossibile est traduci in posteros. Quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum. Ergo ea quae directe pertinent ad individuum, non traducuntur a parentibus in filios. Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiae; ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam ex principiis eius, et aliquid ex gratia. Hoc modo iustitia originalis erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis iustitia traducta fuisset in posteros simul cum natura; ita etiam inordinatio opposita. Sed quaecunque peccata actualia vel primi parentis vel aliorum, non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturae est, sed solum quantum ad id quod personae est, secundum pronitatem ad actum. Ergo alia peccata non traducuntur.

D. Augustino suprema huius lectionis pars detur, qui de peccato originali, in quo constiterit, et quomodo in posteros transire non desinat, incomparabili profunditate sapientiae et elocutionis splendore disseruit, ita ut probrum incipientibus, videatur, non simul cum doctrina Praeceptoris Angelici lectionem saltem alicuius tot Operum Augustini de hac re diligentiori manu versare. En quae habet ille in Enchiridio (c. 25 et 26 etc.): « Mortis supplicium Dominus homini comminatus fuerat si peccaret: sic eum munerans libero arbitrio, ut tamen regeret imperio, terreret exitio: atque in paradisi felicitate, tamquam in umbra vitae, unde iustitia custodita in meliora conscenderet, collocavit. Hinc post peccatum exul effectus, stirpem quoque suam, quam peccando in se, tamquam in radice vitiaverat, poena mortis, et damnatione obstrinxit: ut quidquid prolis ex illo, et simul damnata, per quam peccaverat, coniuge nasceretur, traheret originale peccatum... sic per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors: et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Mundum quippe appellavit eo loco Apostolus universum genus humanum ».

LECTIO VII.

DE NATURA ET SUBIECTO PECCATI ORIGINALIS.

Argumentum. I. Quanta sit in re proposita difficultas; et quam diversae opiniones innuitur. — II. Peccatum originale est quaedam habitualis dispositio. — III. Unum et multiplex quodammodo est. — IV. Praefixa distinctione eius quod est in peccato originis formale, et quod materiale, concluditur habitualem concupiscentiam, esse non formaliter sed materialiter peccatum. — V. Aequaliter peccatum originale inficit omnes et singulos Adae posteros; non sine tamen plurima diversitate in iis quae consequuntur. — VI. Proprium subiectum peccati originalis absolute est anima non caro. — VII. Primo est anima secundum essentiam. — VIII. Peccatum originale per prius inficit voluntatem quam alias potentias. — IX. Inter ceteras potissimum infectae dicuntur vis generativa, potentia tactus et concupiscibilis appetitus. — X. Conclusio lectionis ex Concilio Tridentino.

I. Fama est Tridentinos Patres cavisse ne quid pro certo statueretur de natura ipsa originalis culpae, quamvis tam multa circa idem praescripserint; ut securior via explorantibus naturam et subiectum peccati originalis decreta videatur. Difficilis quidem inquisitio haec est, prout senserat etiam S. Augustinus, cum diceret (de Mor. Eccles. l. II, c. 22), nihil esse peccato originali ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius: qui tamen Iuliano obtrectanti respondit, aliud esse quod nulla ratione possit comprehendi, et aliud quod non facili arriperetur id quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur et creditur per Ecclesiam totam. Nobis autem, ut in ceteris hucusque, ita nunc erit magister S. Thomas, qui in diversis, tum Summae Theologicae quaestionibus, tum Disputatis et alibi circa propositum argumentum cunctos alios mediae aetatis et futurarum doctores longe superavit.

Praeterquamquod sunt duo institutae lectioni praefixa et agenda, quae tandem ad peccati originalis naturam coëunt definiendam; primum quod est de peccati originalis essentia, versatur inter opposita haereticorum figmenta, et quorundam theologorum placita improbabilia. Nam primo Illyrici memoratur insania, qui peccatum originis quandam substantiam esse dixit, adeo ut anima rationalis per peccatum primi hominis substantialiter tota corrupta sit ac transformata in imaginem diaboli ex imagine Dei, ac cadaveris instar emortua. Quod monstrum ille conatus est et Scriptura et ratione diducere, inani quidem et stulto opere; sed iure certo ex

variis Lutheri testimoniis, qui iam asseruerat peccatum ad essentiam hominis pertinere. Idipsum alios novatores, quamquam Illyrico adversos, et Kemnitzium affirmasse refert Bellarminus (l. 5, c. 1). Sed vulgatior novatoribus opinio fuit, peccatum originale esse per modum actus naturalis, qui etiam in pueris vigeat et in baptizatis remaneat, quibus tamen non imputetur extrinsecus: quare una vox eorundem est, concupiscentiam ipsam naturalem, per se, et etiam praecisione facta a voluntatis consensu, vel necessario consensu essentialiter esse peccatum. Num Rosminius docuerit, peccatum originale consistere et contrahi in propria, naturali, necessaria consensione inordinata boni commutabilis, ut proveniente ex libero actu Adae; alii me acutiores videant, ac defendant ab erroris periculo, quod ego exequi non possem (Cfr. Il Razionalismo ecc. ec. 15, 16, 17: et, Introduzione del Vangelo etc. l. 63 ac passim: maxime, Trattato della Coscienza morale). Post haereses veniunt quorundam theologorum sententiae, quae Bellarmino videntur etiam errores nominari posse: quarum una est duas in homine malas qualitates reperiri, unam in carne, alteram in anima a priori manantem, et in qua posteriori essentiam peccati originalis reponunt. Hanc ille Magistro Sententiarum tribuit, quem videtur non acu tetigisse quid sentiret: certe S. Thomas eum commentatur in veri speciem. Altera sententia fuit Ambr. Catharini et Alberti Pighii, quae vult peccatum originis nihil esse aliud, nisi illam primam Adami inobedientiam, prout in posteris per imputationem transmissa dicatur. Licet propriis rationibus unaquaeque praefata positio retundi possit, tamen decursu verae doctrinae, una et altera dimovebitur.

II. Itaque essentia peccati originalis exploranda eo est ordine, ut primum asseratur esse quendam habitum. Nam habitus duplex est: unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum; sicut scientiae et virtutes. Hoc modo peccatum originale non est habitus, illa potissimum ratione, quia peccatum originale essentialiter malum est, et nullo modo repeti a Deo potest, cum neque propriam ideam referat divinae mentis. Atqui omnis qualitas est quoddam ens, cuius prima causa est Deus. Ergo impossibile est quod peccatum originale hoc sensu sit habitus sive qualitas aut natura quaedam. Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturae ex multis compositae, secundum quam bene se habet vel male ad aliquid; et praecipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de aegritudine et sanitate. Hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam *inordinata dispositio*

proveniens ex dissolutione illius harmoniae, in qua consistebat ratio originalis iustitiae. Haec notio ita explicabitur. — 1. Proportionaliter; quia peccatum originale est aegritudo naturae humanae sive languor, simillime ac corpori fiat. Atqui aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas, in qua consistit ratio sanitatis. Ergo peccatum originale ut quendam habitum definito hoc sensu intelligi oportet.

2. Ista quidem inordinatio potest considerari dupliciter: ut nempe *originans* in primo parente, ac *originata* in posteris. In illo fuit actuale peccatum secumferens privationem originalis iustitiae et inordinatam dispositionem ipsius naturae. Actuale vero peccatum secundum se est inordinatio quaedam actus, quae non habet rationem habitus; at originale, cum sit peccatum naturae, est quaedam inordinata dispositio eius, habens culpae rationem quatenus a primo parente derivatur. Ergo ut quidam habitus vere se habet. Difficultas et aequivocatio (quae paulisper Bellarminum detinuit) superanda est adspiciendo habitus discrimen ab habitu, prouti S. Doctor praeverterat. Uterque tamen in aliquo convenit: quia scilicet in priori sensu *per se* habitu inclinatur potentia ad actum, in altero sensu, quo peccatum originale habitus nuncupatur, ex eo sequitur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe sed *indirecte*. Removet enim prohibens, id est originalem iustitiam, quae prohibebat inordinatos motus: sicut etiam ex aegritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Quapropter nec debet dici quod peccatum originale sit habitus infusus, aut acquisitus per actum, nisi primi parentis, non autem huius personae (ut praesumebat Rosminius); nam vitiata origine innascitur.

3. Altius investiganda res est: nam hic habitus, non operativus sed quasi entitativus, ad naturam pertinens directe et indirecte ad opus, non est privatio mera, ita ut non sit aliud quam inordinatio privative, tantum opposita originali iustitiae; sed etiam dicenda est opposita *contrarie:* in cuius affirmationem repetatur analogia congruissima aegritudinis corporalis. Haec enim vere habet aliquid de privatione, in quantum tollitur aequalitas sanitatis; et aliquid habet positive, sc. ipsos humores inordinate dispositos: ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Est quippe considerandum in nobis, partes animae disponi dupliciter; sc. cum harmonia conformi naturae nostrae rationali, et sine illa: ita ut cum sine tali harmonia relinquuntur, pronae sunt ut ferantur secundum

proprios impetus praeter consonantiam ad harmoniam illam, quod est esse partes animae inordinatas contrarie. Nonne humores corporis, cum sunt sine regimine virtutis animae, moventur secundum proprias inclinationes, non solum extra harmoniam sanitatis, sed contra illam? Fundatur ergo inordinatio contraria super pronitate ad ea quae sunt contra harmoniam: concupiscibilis enim ex hoc ipso quod prona est ad delectabile secundum sensum, plusquam oportet secundum rationem rectam, est contrarie disposita.

4. Ulterius memorare libet, tripliciter habitum sumi. Nam quidam sapientes arbitrantur habitum formaliter consistere in relatione, et materialiter in qualitatibus, ut pulchritudinem: quo sensu liquet peccatum originale esse habitum. Alios deinde subiit opinio, collectionem ordinatam partialium dispositionum esse proprie habitum: atque sic evidens foret, peccatum originale esse qualitatem, nempe collectionem qualitatum inordinatarum. Verum ab utraque praemissa habitus conceptione discors est S. Doctor. Quem penes est habitus, qualitas existens subiective in uno principali, non absolute, sed ut consonanti vel dissonanti aliis. Hac ratione subtiliori habebitur, peccatum originale esse qualitatem: non est quippe collectio aut ordo dissitarum pronitatum in partibus animae; sed inordinata pronitas primae partis animae, ut aliis partibus inordinatis cohaeret; prout magis infra manifestabitur. Interim aestimandum est quod, sicut humoribus inordinate dispositis est infirmitas, in uno quidem formaliter et in reliquis materialiter; ita et de peccato originali suadeamur: et sicut qualitas nata determinare et modificare potentiam subiecti habentis partes ut sic, et in ordine ad naturam vel ad opus, est habitus; ita peccatum originale est habitus et qualitas.

5. Pro certo maneat igitur, quod peccatum originale non est privatio pura, sed quidam habitus corruptus, ut naturae languor: quoniam consistit in dispositione contraria, non solum iustitiae originali, sed etiam sanitati naturali ipsius hominis, in quantum est naturalis. In statu namque harmoniae illius, quae erat sub originali iustitia, duo praestabant, sc. ipsa consonantia virium animae, et supernaturale donum conservans harmoniam illam. Modo non solum privati sumus eo supernaturali dono, sed et harmonia; dum nobis relictis, singulis partibus in propria tendentibus, ad contrariam dissonantiam totus homo pronus invenitur. Quod autem harmonia illa sit naturalis, patet ex hoc, quia est secundum naturam. Constat vero secundum naturam nostram, qua rationales

sumus, esse bonum, quod fit secundum rationem, in omnibus partibus animae rationis participibus. Habitus ergo corruptus est essentialiter pecatum originale, sive corrupta dispositio; non eo significatu quo dicitur corruptus homo qui mortuus, conditione diminuente seu alienative; sed est tam habitus quam dispositio in corruptione consistens, prout corruptionis nomen extenditur ad quamcumque subiecti dispositionem positive contrariam. Ita enim differt a corruptione privatio, quia haec dicit negationem in subiecto capaci ex natura sua et apto ad oppositum actum; illa vero addit positivum contrarium, fundans illam negationem. Non sanum privative dicit sanitatis negationem in corpore capaci sanitatis; aegrotum vero dicit humores corruptos per contrarias dispositiones ad sanitatem, ideoque fert aliquid positivum propria ratione, et est habitus corruptus, videlicet in corruptione consistens. Neque aliter est res de peccato originali.

III. Quaesitum est circa essentiam originalis peccati in unoquoque homine, utrum plura vel unum sit; nam omne ens est unum, et unum dicitur prima entis passio. Profecto Agnus Dei fuit digito Iohannis monstratus, ut qui tollit peccatum mundi (Ioh. I, 29): et unitatis eiusmodi ratio duplici congreditur via. Nam primo unumquodque habet ex propria causa unitatem. Atqui solum primum peccatum Protoparentis in posteros traducitur. Ergo peccatum originale in uno homine est unum numero, et in omnibus hominibus est unum proportione, in respectu scilicet ad primum principium. Id quidem patet ex praecedentibus. Nam peccatum originale est huius personae vel illius, prout consideratur ut pars quaedam multitudinis ab Adam derivatae, ac si esset quoddam membrum unius hominis. Atqui unius hominis peccantis est unum peccatum, secundum quod ad totum refertur et ad primum peccandi principium: licet executio peccati fiat per diversa membra. Peccatum ergo originale in isto homine vel in illo nihil est aliud quam unum id quod ad ipsum pervenit per originem ex peccato primi parentis.

Secunda ratio unitatis huiusce trahitur ex ipsa essentia originalis peccati. In omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causae formalis; unitas autem secundum numerum ex parte subiecti. In aegritudine corporali sunt diversae aegritudines specie, quae ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi, vel ex laesione pulmonis, etc.; una autem aegritudo secundum speciem in uno homine non est nisi una numero. Atqui causa huius corruptae dispositionis, quae dicitur originale peccatum, est una

tantum, sc. privatio originalis iustitiae, per quam sublata est subiectio humanae mentis ad Deum. Ergo peccatum originale, est unum specie, et in uno homine non potest esse nisi unum numero.

Ad evidentiam dictorum sciat lector ex Caietano, quod dispositio est ordo habentis partes. Itaque in omni dispositione inordinata plura concurrere oportet spectantia ad illam, quasi partes integrales, et aliquid tamquam radicem, vel totius dispositionis vel reliquarum partium. Inter has vero quasi partes illa vim causae obtinet, unde talis dispositio simpliciter in esse constituitur. Tali de causa prolata ratiocinatio loquitur. Est namque huiusmodi, quasi pars, causa, et active et formaliter, ut patet in exemplo febris adducto. — Splendidior propositam theoriam ornat explicatio S. Doctoris (Q. D. IV, de Malo, a. 2), cum ait quod, sicut peccatum in manu aut in oculo nihil aliud est quam id quod pervenit ad manum vel ad oculum ex motione primi principii peccantis, quod est voluntas; ita fit omnium hominum motio per naturalem originem ex voluntate primi parentis. Id vero quod pervenit ad manum de peccato unius hominis singularis, est quidam effectus et impressio motus primi inordinati, qui erat in voluntate: unde oportet ut eius similitudinem gerat. Atqui motus voluntatis inordinatus est conversio ad bonum aliquod temporale absque ordine convenienti ad debitum finem, seu cum aversione ab incommutabili bono: quapropter hoc est quasi formale, quia per comparationem ad finem est, illud autem quasi materiale. Iamvero si motus voluntatis pervenit ad aliquod quod non est susceptivum peccati, puta ad lanceam vel gladium; non dicimus ibi esse peccatum nisi virtualiter et per modum effectus. Sic ergo in peccato primi parentis fuit aliquid formale, sc. aversio ab incommutabili bono, et aliquid materiale, sc. conversio ad bonum commutabile. Ex hoc autem quod aversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis iustitiae amisit; ex hoc vero quod conversus est inordinate ad commutabile bonum, inferiores vires quae erigi debebant ad rationem, depressae sunt ad inferiora. Sic ergo et in his qui ex eius stirpe oriuntur, et superior pars animae caret debito ordine ad Deum, qui erat per originalem iustitiam, et inferiores vires non subduntur rationi, sed ad inferiora convertuntur secundum proprium impetum; et ipsum quoque corpus in corruptionem tendit secundum inclinationem contrariorum ex quibus componitur. Sed tamen hac distinctione opus est inter diversas animae partes: quia superior pars animae et etiam quaedam inferiorum virium, quae sunt sub voluntate et ei natae

sunt obedire, recipiunt huiusmodi sequelam primi peccati secundum rationem culpae: possunt enim culpa infici. Inferiores autem vires quae non subduntur voluntati, sc. potentiae vegetationis et ipsum corpus, suscipiunt huiusmodi sequelam secundum rationem poenae, non culpae; nisi forte virtualiter, prout huiusmodi poena peccatum consequens, peccati est altrix et genitrix. Praeterea inter superiores vires quae suscipiunt defectum origine traductum secundum rationem culpae, una est quae omnes alias movet, sc. voluntas; omnes autem aliae moventur ab ea ad suos actus. Atqui semper est sicut formale id quod se tenet ex parte agentis et moventis; quod autem est ex parte mobilis et patientis, ut materiale computatur. Cum igitur carentia originalis iustitiae se habeat ex parte voluntatis, ex parte autem inferiorum virium a voluntate motarum sit pronitas ad inordinate appetendum; idipsum conclusione redit, peccatum originale in quolibet homine unum esse formaliter et singulariter, non sine materiali plurium inordinatarum partium complexu; sicut unitate ac multitudine quadam originalis iustitia viguisset.

IV. Si quis mente conceperit transmissam doctrinam, diiudicet modo quanta ignorantia novatores insanierint, cum dicerent peccatum originale in nobis esse formaliter concupiscentiam actualem et indeclinabilem: corrupti sunt, abominabiles facti sunt in studiis suis, ut dicitur in Psalmo XIII. Itaque concupiscentia non est dicenda formaliter peccatum originale, sed materialiter tantummodo; et multo minus dicenda est formaliter peccatum, prout remanet etiam in baptizatis et iustis, de qua locutus est Apostolus, et quam se pati querebatur. D. Augustini maxime sapientia fulget in hac contra Pelagianos parte, qui (1. Retract. I, c. 15) ait, concupiscentiam esse reatum originalis peccati. — Sed antequam conclusio petatur, expedit recensere distinctionem eius quod est materiale et formale in peccato originis. Nam unumquodque habet speciem a sua forma. Atqui species peccati originalis sumitur a sua causa. Ergo oportet ut id quod est formale in originali peccato accipiatur ex parte causae eiusdem. Iamvero dialecticum effatum est, quod oppositorum directe et immediate, simul oppositae sunt causae. Igitur causa originalis peccati attendenda est ex causa originalis iustitiae, quae ei opponitur. Atqui tota ordinatio iustitiae originalis exinde fluebat, quod voluntas hominis erat Deo subiecta. Ergo destitutio ipsius voluntatis ab illa rectitudine ad finem quam habuit simul cum institutione naturae, in peccato originali formale est, privatio scilicet originalis iustitiae. Nam

haec subiectio primo et principaliter erat per voluntatem, cuius est per se fine potiri et movere omnes alias partes ad finem. In quo proposito referre iuvat, quod originalis iustitia tria secumtulit, sc. donum supernaturale, subiectionem mentis ad Deum, et rectum ordinem voluntatis omniumque potentiarum animae ad bonum. Ergo ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in seipsa et in omnibus aliis animae viribus; nam talis aversio est directe contraria subiectioni voluntatis ad Deum. Et quoniam huiusce aversionis in humana voluntate causa fuit privatio iustitiae originalis per quam voluntas subdebatur Deo; hinc sequitur quod privatio originalis iustitiae pensanda est ut formale in peccato originali: omnis autem alia inordinatio, tum in voluntate ipsa, tum quoque virium ceterarum animae, se habet in peccato originali, sicut quiddam materiale. Ex quo discursu apparet quod formale huiusmodi absolute non tam est ipsius subiectionis privatio (quam significat aversio), sed prius et potius sola privatio doni facientis illam subiectionem. Unde, si res ita est, dicendum quoque subit, duplicem inordinationem virium animae distingui. Nam sicut cum loquimur de iustitia originali, non solum attendimus donum, sed et ipsam subiectionem mentis ad Deum; ita cum dicitur, *privatio originalis iustitiae,* intelligitur cum privatione primi effectus: ita quod ad formale peccati originalis aliquid spectet primo, et aliquid secundario; et quod formale primo est sola privatio doni illius subdentis mentem seu cunctas vires humanas et praecipue voluntatem Deo, secundario autem est ipsa privatio subiectionis praedictae. Inordinatio igitur voluntatis est duplex: quaedam opposita subiectioni ad Deum, et quaedam rectae conversioni ad obiectum. Prima significatur per aversionem, et secunda per conversionem: prima spectat secundario ad formale peccati originalis absolute, secunda autem spectat ad materiale. Quis enim non videt quod pronitas voluntatis ad commutabile bonum est alia inordinatio ab inordinatione aversionis? Cum hoc tamen convenit, quod pronitas haec voluntatis ad malum, inter materialia peccati originalis dum ponitur, se habet ut formale habitualiter, quia se tenet ex parte activi quo primum homo privatur originali iustitia. Denique resultat quod ipsa mentis et voluntatis aversio non sit primo ipsum formale in peccato originis, sed privatio doni subiectionem facientis; et sola privatio iustitiae originalis in suprema parte est formale, privatio autem eiusdem iustitiae in reliquis partibus subsecuta, ad materiale spectat cum ipsis inordinationibus privantibus eâ. Nam privatio illa in supremo

animae est principalis, et virtualiter totalis, cum ex illa totius privatio sequatur.

Praemissa et comprobata distinctione eius quod est respective et absolute in peccato originis formale, ab eo quod est reputandum materiale, expedietur conclusio circa concupiscentiam, quia nempe dicenda est peccatum originale non formaliter sed materialiter. Ubi primo advertitur, concupiscentiam non semper eodem modo accipi in Scripturis. Interdum enim significat appetitum boni in universum, ut cum laudatur concupiscentia sapientiae (Sap. VI, 12 et 18 et 21) et secundum quam spiritus concupiscit adversus carnem (ut loquitur Apostolus ad Galathas V, 17); est quoque concupiscentia vel ipse actus concupiscendi vel ipsa ad concupiscendum habilitas, vel potentia. Differt autem dicere potentem et habilem: quod enim aliquis sit potens concupiscere, est ex potentia concupiscibili; sed quod sit habilis ad concupiscendum, est ex aliquo habitu, vel ex eo quod per modum habitus se habet. Iamvero privatio aliqua relinquit habilitatem quandam, propterea quod subtrahitur prohibens. Igitur non ipsa quidem vis concupiscibilis, neque iterum aliquis habitus qui positive aliquid ferat; sed dicitur esse peccatum originale materialiter ipsa habilitas quae relinquitur in inferioribus viribus ad inordinate concupiscendum, ex hoc quod ab appetitu retinaculum rationis excessit quo detinebatur, ne effraenate posset in sua obiecta tendere. Id apprime dignoscitur, quia in homine concupiscibilis pars rationi obtemperat naturaliter; et ideo in tantum concupiscere est homini naturale, in quantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia ergo quae transcendit limites rationis, inest homini contra naturam, et talis est concupiscentia originalis peccati. Quam rem pulchre docet Augustinus plerisque locis, cum ait (l. II de Pecc. Orig. c. 4): « Comparatur homo pecoribus per vitium, non per naturam, non pecoris vitio, sed naturae. Tantae namque excellentiae est in comparatione pecoris homo, ut vitium hominis natura sit pecoris »: (et in Psalmo 103, Serm. 4): « Quod equo natura est, homini crimen est ». Unde cum Bellarmino conficimus sensualitatem esse pronam ad concupiscendum etiam contra ordinem rationis, non ex aliqua insita qualitate eam inclinante, sed ex carentia iustitiae originalis, quae eam perfecte rationi subiiciebat. Quemadmodum si equus incitetur ad currendum, non quia admoventur ei calcaria, sed quia sublatum est fraenum. (Cfr. de Amissione Grat. l. 5, c. 15).

Tria demum circa concupiscentiam in proposito subnotentur.

Primum est, quod concupiscentia dicitur communi nomine inordinatio omnium virium animae, quatenus inordinate convertuntur ad bonum commutabile; ideoque simul complectitur et inordinationem voluntatis hanc, et sensualitatis. Secundo notetur, quod sicut in bonis, intellectus et ratio principalitatem habent; ita e converso in malis pars inferior animae principalior invenitur, quae obnubilat et trahit rationem. Propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia, quam ignorantia; licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur, prout est privatio scientiae quae includitur in originali iustitia, scilicet prudentiae. Tertio demum, passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur, sicut ad principaliores, inter quas concupiscentia vehementius movet et magis sentitur. Quare huic peccatum originale attribuitur tamquam principaliori, et in qua quodammodo omnes aliae passiones includuntur. Est autem considerare materiale et formale in actibus moralibus, sicut in rebus artificialibus: in istis vero materia de toto praedicatur, ita ut possit dici, gladium esse ferrum. Similiter ergo potest de labe originis praedicari illud quod est materiale in ipsa: et per hunc modum peccatum originale concupiscentia dicitur.

V. Ex tradita peccati originalis notione dubium prodit, num aequaliter in omnibus reperiatur. Ad cuius evidentiam esto, quod in peccato originali sunt quaedam communia eidem et naturae, et quaedam ipsi propria. Communia sunt inordinationes virium animae, quoniam haec ex natura aliquo modo veniunt: propria vero sunt, tum privatio doni iustitiae originalis, tum ratio culpae, sc. relatio huius defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur. Atqui neutro ex capite peccatum originale recipit magis et minus. Unde inficit aequaliter cunctos. Cuius argumenti minor subsistit quoad utrumque medium: nam, primo, totum donum originalis iustitiae est sublatum. Atqui privationes totaliter aliquid privantes, ut mors et tenebrae, non recipiunt magis et minus. Secundo, aequaliter omnes relationem habent ad primum principium vitiatae originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpae; quia relationes non recipiunt magis et minus. — Id quidem verissimum est quantum ad propria originalis peccati; nam in ceteris discrimen plurimum est. Comperuimus enim, quod soluto vinculo originalis iustitiae, quod omnes vires animae continebat, unaquaeque vis tendit in suum proprium motum, et tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animae esse fortiores in uno quam in alio, propter diversas corporis

complexiones. Ergo unum hominem prae altero ad concupiscendum inclinari accidit, non ratione peccati originalis, sed ex diversa potentiarum dispositione. — Ex qua re legitur transmitti peccatum originale in prolem, non ex actu concupiscentiae inordinato, nec ex ulla personae propria qualitate; verum ex habituali concupiscentia, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione, perrupto iustitiae originalis gubernaculo, quaeque in omnibus aequalis est.

VI. Repetenti metaphysicam rationem qua solent accidentia et privationes definiri, suadebitur et ad peccati originalis essentiam eius proprium subiectum pertinere: et iam subit in mentem eos, cum haereticos tum theologos in contraria iisse circa peccati originalis essentiam, qui de subiecto proprio illius opposita docuerint. Expedita tamen res erit sacra et rationali demonstratione. — In primis enim anima dicenda est subiectum peccati originalis, non autem caro. Nam aliquid potest esse in altero, vel sicut in causa principali aut instrumentali, vel ut in subiecto. Inter quae tria et comparatio haec est: proprium subiectum alicuius accidentis coëquatur ipsi, ut puta quod virtus propria hominis est in eo quod homini proprie convenit. In causa principali est aliquid secundum similitudinem formae, vel eiusdem speciei, vel excellentius. In causa demum instrumentali est aliquis effectus secundum virtutem quam recipit instrumentum a causa principali, in quantum movetur ab ea: quae tria in forma domus v. gr. experimur. Manifestum est autem quod esse susceptivum peccati est proprium hominis. Peccatum ergo originale omnium hominum tamquam principali causae, Adam inhaesit, in quo omnes peccaverunt; cuius instrumentum agnoscitur vis activa germinis, qua simul cum natura humana in prolem peccatum originale traducitur, ut supra visum est. Atqui derivatur ita ad quascunque humani compositi partes, ut quaedam sint participes peccati, quaedam vero minime; et potissimum anima potest esse subiectum culpae, non autem caro. Ergo quicquid ex primo peccato devenit in carnem, non habet rationem culpae; id culpae rationem habet, quicquid provenit de corruptione primi peccati ad animam. — Ex quo diducat lector, si quando legat Apostolum dicentem, habitare in carne peccatum, id tantum accipi sub ratione vel instrumenti vel poenae. — Praefatam conclusionem attinet, peccatum originale potiori modo fuisse in Adam, quia fuit in illo secundum vim actualis peccati; prius quidem sed non principalius esse in germine, cum in eo tantum velut in causa instru-

mentali reperiatur; sed posterius et potius tamquam in proprio subiecto, esse in anima rationali et quatenus rationalis est.

Non me praeterit quosdam sumpsisse hypothesim, quod anima uniuscuiusque hominis in Adam peccante fuerit secundum seminalem rationem (ut dicunt) effective. Verum ii parum sapientiae prodiderunt. Nam animae singulorum fuerunt in Adam peccante secundum seminalem rationem, non sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo; eo quod ex Adam traducitur id quod sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit. — Anima humana quidem creatur a Deo, quin exinde infectio originalis peccati efficiatur. Sed infusio animae rationalis in proprium corpus importat respectum, et ad Deum infundentem, et ad carnem cui infunditur anima, quo tantum ipsa maculatur. Neque dicas haud convenire Deo, ut creet animam et uniat corpori, a quo praevidet eandem labefactari. Nam Deus secundum suam sapientiam non praetermittit universalem ordinem rerum, qui est ut tali corpori talis anima infundatur, propter vitandam huius singularis animae infectionem. Maxime id fieri oportet, cum animae natura hoc habeat, ut esse non incipiat nisi in corpore. Melius est autem ei sic esse secundum naturam, quam nullo modo esse. Denique si Deus, postquam permiserit culpam, non desistit tamen creare animas quae sic inficiuntur; providit iam ut quisque per gratiam emundetur et damnationem evadat.

VII. Atqui circa ipsam animam possumus considerare essentiam, prouti contra potentias distinguitur, et proprie potentias. Igitur nunc subest dicendum quod anima secundum essentiam est primum subiectum originalis peccati. Nam anima secundum essentiam est rationalis, primum principium ac subiectum actuum moralium; ita ut communiter sit culpae subiectum immediatum, *quod,* mediante potentia, velut subiecto *quo,* quia per hanc operatur. Tota ergo ratio quare essentia animae non est subiectum actualis culpae, petitur, quia mediante potentia culpam habet, quin ulla obsit impossibilitas. Unde si contingit aliqua culpa, ad quam non requiritur mediatio potentiae, erit anima per seipsam proprium et immediatum illius subiectum. Huius generis est originale peccatum, quod dicitur naturale, quia naturam ipsam afficit. Iamvero anima est forma et natura corporis secundum essentiam suam, et non secundum potentias. Ergo anima est subiectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam. — Praesertim conclusio substat, quia illud animae est principaliter subiectum alicuius peccati, ad

quod primo pertinet causa motiva illius. Atqui peccatum, de quo loquimur, origine producitur. Ergo illud animae, quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subiectum originalis peccati. Atqui origo attingit animam ut terminum generationis, prout secundum essentiam propriam est forma corporis. Ergo anima secundum essentiam est primum subiectum originalis peccati. — Insuper existimandum est subiectum principale huius peccati, ad quod primordialiter pertinuit originalis iustitia. Atqui originalis iustitia, utpote donum divinitus tributum humanae naturae, per prius essentiam quam potentias respexit. Ergo anima secundum suam essentiam est peccati originalis subiectum. Requidem vera potentiae magis videntur pertinere ad personam, in quantum sunt principia personalium actuum: essentia autem animae comparatur ad eas, sicut substantia ad accidentia propria, quae sunt posteriora tum ordine generationis tum perfectionis. Quocirca ita se res habet, quod privatio iustitiae originalis claudit in se primordialem privationem in essentia animae usque ad voluntatem: et haec est formale in peccato originis. Id evidentius apparet, si conferatur iustitia originalis in essentia animae et voluntate cum gratia habituali in una et charitate in altera. Nam gratia et charitas in ordine ad meritum pro eodem computantur. Hinc fit quod voluntas, in qua est charitas, est conservativa et destructiva gratiae ex parte nostri, quia ipsa est prima pars animae; neque aliter iustitia originalis in anima, pro quanto ex ea manat voluntatis subiectio ad Deum, non ponit in numerum cum eius in voluntate effectu: quocirca et essentia animae est per iustitiam originalem causa rectae voluntatis secundum se; et voluntas dicitur causa ex parte nostri, quia ab ipsa dependet conservatio et amissio iustitiae totius.

VIII. Succedit faciliter determinandum, quod peccatum originale per prius inficit voluntatem quam alias potentias. Nam primo intellectus praecedit quidem voluntatem, in quantum ei proponit suum obiectum; sed voluntas intellectum praecedit secundum ordinem motionis ad actum. Atqui haec motio pertinet ad peccatum. Ergo sicut iustitia originalis per prius erat voluntatis rectitudo quam intellectus; ita originale peccatum principalius inficit voluntatem quam intellectum. — Secundo, peccatum originale habet duplicem processum: unum quidem a carne ad animam: alium vero ab essentia animae ad potentias: et primus est secundum ordinem generationis; alter vero secundum ordinem perfectionis. Atqui potentiae sensitivae propinquiores sunt carni, sed voluntas, tamquam

superior potentia, essentiae animae propinquior est. Ergo ab animae essentia primo graditur ad voluntatem infectio originalis peccati. — Tertio denique, in peccati originalis infectione si consideretur inhaerentia eius ad subiectum, primo respicit essentiam animae. At praeter inhaerentiam fert inclinationem ad actum, et hoc modo potentias attingit; et illam prius quae primam inclinationem habet ad peccatum. Atqui haec est voluntas. Ergo peccatum originale per prius inter potentias respicit voluntatem.

IX. Postremo inter alias cunctas animae vires quaedam praecipue peccato originali corrumpuntur. Nam illa corruptio praecipue infectio nominari solet, quae nata est in aliud transferri. Atqui corruptio originalis peccati traducitur per actum generationis. Ergo potentiae quae ad huiusmodi actum concurrunt, maxime huic infectioni subiiciuntur. Atqui huiusmodi sunt tres: sc. vis generativa, potentia tactus et concupiscibilis. Ergo cum omnes partes animae dicantur esse corruptae per peccatum originale, specialiter tres praedictae dicuntur esse corruptae et infectae.

X. Si cui videantur quaedam a me praetermissa, ad propositi argumenti notionem distinctiorem exhibendam opportuna; monitum volo, me id studio egisse, cum eruditioni adolescentium et non provectorum augendae sapientiae vacarem. Sed bene cedat ut lectio in gravissima Concilii Tridentini monimenta desinat (Sess. V). « Si quis Adae praevaricationem sibi soli, et non eius propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum, mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae; anathema sit... Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus, id est unicuique proprium... Si quis parvulos recentes nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam..... ut in eis regeneratione mundetur, quod in generatione contraxerunt... Si quis per I. Chr. D. N. gratiam, quae in Baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit non tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi aut non imputari: anathema sit... Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec S. Synodus fatetur et sentit: quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Iesu gratiam re-

pugnantibus non valet: quinimmo, qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, S. Synodus declarat, Ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat ».

LECTIO VIII.

DE POENIS PECCATI ORIGINALIS.

Argumentum. I. Peccatum aufert quoddam naturae bonum. — II. Quatuor vulnera ex peccato inflicta viribus animae. — III. Privatio modi speciei et ordinis ex quocunque peccato, et primum ex originali. — IV. Mors et reliqui corporales defectus. — V. Macula quid sit, et quomodo ex culpa efficiatur. — VI. Reatus poenae, quid sit et quali ratione consequatur peccatum. — VII. Quam sapienter et iuste primis parentibus ob superbiae et inobedientiae culpam diversae poenae fuerint indictae.

I. Non est malum puniri, sed effici poena dignum: quo communissimo effato innuitur, quam proprie et immediate, velut effectus, peccatum quodcunque poena sequatur. Verum altius erit considerandum, quid et quotuplex detrimentum efficiatur: pro qua re tradenda libet audire controversiarum principem, qui in unum legit omnia consequentia actum peccati hoc ordine ut: primo, sit quaedam habitudo ad actum praecedentem, sive privatio innocentiae quae in eo sita est, ut aliquis numquam peccaverit. Secundo, reatus culpae, qui est dignitas odii, indignitas gratiae, et meritum poenae. Tertio, reatus poenae id est ordinatio, sive obligatio ad luendam poenam. Quarto, offensa, sive inimicitia eius, qui per peccatum est laesus. Quinto, dispositio, vel habitus acquisitus. Sexto, aversio, sive obliquitas voluntatis, manens per modum habitus. Septimo, privatio gratiae, sive iustitiae a Deo infusae. Octavo, macula, atque foeditas, quae ex privatione divini nitoris ac luminis oritur (de Amiss. Grat. l. V, c. 19). Sed brevius ac distinctius omne id quod a peccato gignitur et est peccati poena, a S. Doctore triplex distinguitur, sc. corruptio boni naturae, malitia animae, et reatus poenae (I^{a} II^{ae}, q. 85-87): sed universaliorem considerationem effectuum peccati, ad primi hominis culpam referemus, methodi et brevitatis gratia.

Primo igitur non quodcumque naturae bonum, sed quoddam peccato diminuitur indefinite, quin possit totaliter perimi: id fit quatuor

vulnerum ratione; insuper modi, speciei et ordinis defectu. In cuius rei operam excitanda est illa Evangelii parabola (Luc. X), qua describitur homo descendens ab Ierusalem in Iericho, id est in defectum peccati, qui incidit in latrones, et expoliatus est gratuitis, vulneratus in naturalibus. Nam bonum naturae humanae consideratur tripliciter: nempe principia, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates quae resultant ex hisce; inclinatio secundum virtutem, et donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum; tertium totaliter est ablatum primi parentis delicto. Sed medium bonum naturae, sc. ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur. Nam per actus humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus. Atqui inclinatio ad unum contrariorum diminuit in eodem subiecto inclinationem ad aliud. Ergo cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturae, quod est ad virtutem propensio. Evidentius id capitur, quod actio voluntaria procedit ex diversis potentiis, quarum una est activa et alia passiva. Quare secundum impressionem agentis inordinati relinquitur inordinatio quoque in subiecto patiente: unde formaliter haec inordinatio dicitur bonum naturae corrumpere. — Verum impossibile est totum bonum humanae naturae per peccatum auferri. Nam bonum naturae est naturalis inclinatio ad virtutem, quae quidem convenit homini eo ipso quod rationalis est. Atqui per peccatum non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis. Ergo quantumcunque minuatur id naturae bonum, nunquam poterit auferri totaliter. Praedicta quidem inclinatio intelligitur ut media inter duo; fundatur enim in radice rationalis naturae, et tendit in bonum virtutis, sicut in terminum et finem. Dupliciter ergo potest intelligi eius diminutio. Ex parte radicis non diminuitur per peccatum, quia nihil naturae subtrahitur quantum ad esse, vivere et intelligere: sed diminuitur secundo modo ex impedimento pertingendi ad terminum. Ergo diminui quidem potest in infinitum secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis.

II. Huiusmodi subtractiones boni naturalis in homine solent appellari vulnera, et quatuor enumerari, *infirmitas, ignorantia, malitia,* et *concupiscentia*. Nam per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur, ei subiecta. Atqui originalis iustitia subtracta est per peccatum primi

parentis. Ergo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem: et *ipsa destitutio, vulneratio naturae* dicitur. Sunt autem quatuor potentiae animae, quae possunt esse subiecta virtutum; quia rationem perficit prudentia, voluntatem iustitia, fortitudo irascibilem, et concupiscibilem temperantia. In quantum ergo destituitur suo ordine ratio ad verum, est vulnus ignorantiae; in quantum voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantum irascibilis destituitur suo ordine ad arduum est vulnus infirmitatis; et in quantum concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae. Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, etiam illa sunt quatuor vulnera consequentia ex aliis peccatis: in quantum scilicet per peccatum, et ratio hebetatur praecipue in agendis, et voluntas induratur ad bonum, et maior difficultas bene agendi succrescit, et concupiscentia vehementior assurgit. Itaque sentiendum est animam vulnerari quatuor hisce rationibus secundum quodcunque grave peccatum, postquam sic vulnerata iam fuerat usque ab origine. — Neque ulla contradictio interseritur, dicendo naturam humanam manere in suis naturalibus, et tamen naturali ordine virium suarum destitui. Nam cum natura humana secundum corpus sit naturaliter composita ex contrariis elementis, et secundum animam ex contrariis appetitibus; quemadmodum mors naturalis est et simul poena peccati originalis, ut iam probabitur, ita inordinatio animae reputari debet. Utrobique porro exurgit infirmitas, quod contraria tendunt in propria, nec plene subduntur harmoniae debitae, sed ab illa exorbitant. Quae harmonia virium animae est secundum naturam rationalem, dissonantia vero contra eandem. Est igitur humana natura sibi derelicta, et expers originalis iustitiae, vulnerata atque ideo infirma in naturalibus; scilicet in habilitatibus ad bonum virtutis, quae sunt secundum naturam; integra autem in naturalibus, id est in natura et his quae sunt a natura, principiis et potentiis et dispositionibus ex parte subiecti, quia nihil sublatum est. Est quoque natura humana vulnerata et infirma secundum naturam rationalem ut sic; est autem in naturalibus integra, secundum utriusque compositionem naturae, rationalis et sensitivae. Est denique vulnerata et infirma, secundum quod consideratur natura iam praedita gratia iustitiae originalis; sed si sola ratione diiudicari velit, et non secundum quod fide creditur,

natura humana existimatur integra, utpote secumferens imperfectiones quae sunt ex necessitate materiae.

III. Cuiuscumque boni defectum consequitur privatio modi, speciei et ordinis. Cum itaque peccatum sit malum per se, et defectum humanae naturae importans, hisce tribus aliqualiter eam privat. Quomodo intelligenda sint haec tria, satis explicatum tradidimus I[a] parte, q. V, a. 5; ubi conclusimus quod secundum diversos gradus bonorum sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis. Atqui est quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturae, quo nullo modo inficitur; est etiam quoddam naturalis inclinationis, et hoc diminuitur per peccatum, sed non totaliter adimitur; est etiam virtutis et gratiae bonum, quod peccato mortali prorsus extinguitur; est denique bonum ipse actus ordinatus, cuius modi, speciei et ordinis privatio est essentialiter ipsum peccatum.

IV. Ex fide compertum est, quod mors et alii defectus corporales peccato originali efficiuntur. Ubi consideretur quod de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: uno modo secundum naturam universalem, alio modo secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscuiusque rei, intendens esse et conservationem eius cuius est: et secundum hanc omnis corruptio et defectus est contra naturam. Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturae, puta alicuius superioris substantiae, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur natura-naturans: quae quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus.

Secundo, consideretur in particularibus substantiis inclinatio formae et materiae: nam forma est principium essendi et perfectionis, intendens perpetuum esse quantum potest: materia autem proportionaliter attribuitur tali formae secundum distributionem universalis agentis. Ex quo sequitur quod nulla forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, praeter animam rationalem, cum haec non sit subiecta omnino materiae corporali, quinimo habeat propriam operationem immaterialem; et in quibusque compositis materialibus est corruptio et defectus secundum materiae inclinationem, naturalis hoc ipso, quod est ex contrariis composita. Homo igitur secundum se totum est naturaliter corruptibilis ex natura materiae sibi relictae, licet non secundum naturam formae.

Tertio, insuper advertendum est, quod forma hominis, quae est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem proportionata

est suo fini, qui est beatitudo perpetua: sed corpus humanum, quod est corruptibile secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suae formae, et sub diverso modo a proportione deficit. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia, una sc. quam agens eligit, altera quae non tam ab agente sumitur, quam secundum conditionem naturalem materiae succedit, uti videre est in operibus artium, in duritia et rubiginis dispositione circa ferrum. Similiter corpus humanum est materia electa a natura quantum ad hoc, quod est temperatae complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus, et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum; sed quod sit corruptibile, hoc repetitur ex conditione materiae, nec est electum a natura; quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si potuisset.

Quarto, ex hisce iam conclusio desumitur, mortem esse effectum et peccati poenam. Nam Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis defectum naturae suppleverat, et dono iustitiae originalis dederat corpori incorruptibilitatem quandam: hanc propter inobedientiam subtraxit. At si quis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius est poena. Ergo defectus et mors haberi debet velut poena originalis nequitiae. Id constat amplius quia per peccatum primi parentis subtractum est id quo defectio et corruptibilitas et mors prohiberetur. Ergo quemadmodum subtractio originalis iustitiae sivè gratiae, habet rationem poenae; ita etiam mors et omnes defectus corporales consequentes sunt quaedam poenae originalis peccati. Et revera aliquid est causa alterius per se quidem, quod secundum virtutem suae naturae vel formae intendit et producit effectum: unde cum mors et huiusmodi defectus sint praeter intentionem peccantis, peccatum non est per se causa istorum defectuum. Nihilominus est causa per accidens, ea quae removet prohibens; sicut excutiens columnam movet per accidens lapidem illi superpositum. Cum ergo constiterit, quod per iustitiam originalem non modo inferiores animae vires continebantur sub ratione absque ulla renitentia, sed et totum corpus absque ullo defectu; quoniam consecuta est peccatum primi parentis, ut poena omnibus immediatior, subtractio originalis iustitiae, dicenda est quoque illius effectus et poena, deordinatio corporis ad quemcunque defectum et mortem.

Quinto denique, licet eadem sit causa defectuum et mortis in omnibus, tamen non aequaliter omnes hisce subiiciuntur. Nam causa per accidens in eo potissimum differt a causa per se, quia

haec proportionales suae virtuti gignit effectus in quibuscunque sit; sed aequalitas causae per accidens, seu removentis prohibens, non ostendit aequalitatem effectuum; ut si quis aequali impulsu commoveat duas columnas, non sequitur quod lapides superpositi aequaliter dilabantur: sed ille velocius prosiliet, qui gravior erit secundum proprietatem suae naturae, cui relinquitur remoto prohibente. Quapropter remota originali iustitia; corporis humani natura sibi relicta est: et secundum hoc pro diversitate naturalis complexionis, quorumdam corpora pluribus defectibus subiacent, quorumdam vero paucioribus, quamvis existente originali peccato aequali in omnibus. Accedit etiam quod subtractio quidem divini beneficii, quo rectitudo et integritas humanae naturae conservabatur, fuit velut poena a iudice divino taxata in culpam, quae aequaliter debuit esse in his ad quos aequaliter peccatum attingeret: sed mors aliaeque poenalitates huius vitae consecutae sunt illam subtractionem, ut per accidens poena, quae non pensatur a iudice, nec culpae proportionatur. Attamen Deus qui mortem non fecerat, neque alios defectus, eosdem a culpa secutos ordinavit iustitia puniente: et qui praescius est omnium futurorum eventuum, efficit ut diversimode in diversis reperiantur; vel in poenam paternalium peccatorum, in quantum filius est quaedam res patris, vel propter remedium salutis eius qui hisce poenalitatibus angitur, vel ob causas occultas quidem, sed iustas contra peccatum et benevolentiam afferentes erga praedestinatos: isti enim bene utuntur non tantum bonis, sed etiam malis, unde et mors cedit ipsis ad meritum.

V. Alter peccati effectus est macula, quae innuitur (Eccli. XLVII, 22): « Dedisti maculam in gloria tua », quod dicitur de Salomone propter suae infidelitatis culpam: et Ecclesia ab Apostolo describitur ut gloriosa, non habens maculam aut rugam (Eph. V, 27), id est gratiae et virtutum splendore suffulta. — Igitur secundum fidem accipimus, quocunque peccato maculam adduci, similitudine eius quae proprie in corporalibus accidit, quando aliquod expolitum corpus perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis. Atqui duplicem nitorem habet anima, unum ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, sc. sapientiae et gratiae, per quam altius homo perficitur ad bene et decenter agendum. Ergo anima contrahit maculam ex eo, cuius tactu spirituali donum gratiae amittit et rationis lucem non servat in actu. Atqui peccans quisque adhaeret aliquibus rebus contra lumen rationis et divinae legis. Ergo ipsum

detrimentum nitoris ex tali inhaesione sive contactu proveniens, macula animae per similitudinem dicenda est. — In quo proposito advertitur, primum, quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus, virtute earum, quasi agentibus in animam; sed magis e converso anima per suam actionem se deformat, inordinate iis inhaerendo contra lumen rationis et divinae legis. — Secundo, patet maculam non actu intellectus sed liberae voluntatis contrahi: nam actio intellectus perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius; sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita ut amor rei amatae sit quaedam inhaesio et contactus, glutinis instar. Quocirca per propriam voluntatem inordinate alicui obiecto contra lumen rationis et legis divinae haerentem, fit macula una vel multiplex, et homines dicuntur fieri abominabiles, sicut ea quae dilexerunt (Oseae, IX, 10). — Tertio, macula haec igitur non est aliquid positive, nec significat privationem solam, sed est quaedam privatio nitoris animae in ordine ad suam causam, sc. ex peccato proveniens; sicut umbra est privatio luminis ex obiectu alicuius corporis. Unde pro diversitate corporum obiectorum diversificantur umbrae, et propter diversa quibus affectu declinet anima proprio consensu, diversa est macula. Propter quam causam ea suscipit magis et minus etiam in eadem specie, hanc sequitur mox fieri poena dignum, nempe reatus; et consequenter a divina iustitia ordinari hominem ad poenam. — Quarto, procedit ex ratione statuta, maculam superesse post actum peccati, qua formaliter homo peccator dicitur. Nam transeunte actu relinquitur abscessio a lumine rationis vel legis divinae, quoadusque homo actu suae voluntatis contrario ad lumen non revertatur. — Quinto notandum, quod macula sumitur, et pro privatione coniunctionis ad Deum ex peccato, et pro privatione nitoris. Hoc secundo modo non est id quo formaliter post actum dicitur quis peccator, sed effectus eius. Est namque peccator privatione conversionis ad Deum. Nam Deo iuncta per charitatem anima, conformatur Deo, convertitur ad illum, coniungitur illi, et ab ipso illuminatur et fulget. Per oppositum privatio coniunctionis ex peccato, contraria efficit; et elongatio, dissimilitudo, aversio et macula dicitur. Ergo ita sentiendum est circa maculam huiusmodi, ut nihil aliud re sit, quam aversio sive privatio conversionis ad Deum ex peccato.

VI. Tertius denique peccati effectus agnoscitur in reatu poenae, licet non per se sed per accidens in actu peccantis, praeter intentionem ipsius consequatur, iuxta illud Apostoli (Rom. II, 9): « Tri-

bulatio et angustia in omnem animam operantis malum ». Id explicari potest per quandam analogiam ex rebus naturalibus ad res humanas; ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. At quaecunque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum. Ergo quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab eo ordine et principe ordinis deprimatur. Atqui peccatum est contra ordinem propriae rationis, humanae societatis, vel spiritualiter vel temporaliter, et divini regiminis. Ergo oportet ut quicunque peccat, contra voluntatem qua peccaverit tripliciter deprimatur, id est triplicem poenam incurrat, remorsu conscientiae, ab homine, et maxime a Deo. — Praeterquamquod per accidens peccatum potest esse poena peccati, ob subtractionem gratiae, afflictione ipsa quam inducit, et effectu consequente; peccatum mortale inducit reatum aeternae poenae, quae in SS. Litteris, supplicium aeternum vocatur (Matth. XXV, 46). Nam culpa ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit aliquem ordinem. Atqui manente causa manet effectus: ergo quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus poenae. Iamvero pervertit aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter, in quantum corrumpat principium ordinis, quo voluntas hominis subditur Deo. Ergo quaecunque peccata avertunt a Deo, auferendo charitatem, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae, quae est infinita ex damno et finita secundum sensum, ut sic respondeat aversioni ab incommutabili bono quod est infinitum et conversioni ad commutabile, quod est finitum. — Insuper haec est habitudo inter poenae reatum et culpam qua homo a Deo avertitur, ut cessante actu peccati, remaneat reatus poenae, in quantum homo transgreditur ordinem divinae iustitiae. Atqui homo ad hunc ordinem non redit, nisi per quandam recompensationem poenae, quae ad aequalitatem iustitiae reducit: qui enim plus voluntati suae indulsit quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinae iustitiae aliquid contra id quod vellet, spontaneus vel invitus debet pati. Ergo cessante actu peccati vel iniuriae illatae, adhuc remanet debitum poenae. Si vero consideretur peccati macula, haec ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo coniungatur. Atqui coniungitur homo per voluntatem Deo. Macula ergo peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinae iustitiae acceptet; ut sc. vel ipse sibi poenam spontaneus assumat in recompensationem culpae praeteritae; vel etiam a Deo illatam pa-

tienter sustineat. Ergo sicut quodcunque peccatum aversionis a Deo consequitur debitum poenae; ita reatus poenae non tollitur, nisi vel subeundo poenam quoadusque maneat inordinata voluntas, vel cum voluntatis conversione ad Deum satisfactionem exhibendo. — Postremo loco circa poenam adverto, quod secundum propriam rationem non est, nisi ex peccato illam subeuntis: verum latiori significatu sumpta, potest incidere in uno propter peccatum alterius, ut medicinalis et satisfactoria, vel tantummodo in bonum simpliciter eius qui patitur, supposito, velut prima causa, originali peccato. Poena enim est species mali seu quaedam boni privatio. Hominis autem bona plura sunt, sc. animae, corporis et exteriorum rerum, ita ut contingat interdum pati detrimentum in minori bono ad maioris augmenta. Ergo potest fieri ut quae videntur poenae secundum quid, bona hominis existimentur absolute: quae ideo non sunt ab aliqua hominis culpa actuali repetenda, sed velut medicinales providentiae Dei post corruptionem naturae, quae est poena originalis peccati. Unde hoc ipsum quod est poenale in hisce, reducitur ad originalem culpam sicut ad causam.

VII. Hisce de reatu poenae consequente peccatum generaliter determinatis, iuvat modo referre quam convenienter particulares poenae primorum parentum in Scriptura determinentur (Gen. III). Primi quidem parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino, quo humanae naturae integritas in eis conservabatur, per cuius subtractionem humana natura in defectus poenales incidit. Et ideo puniti sunt, primo per subtractionem eius quod integritatis statui competebat, quantum ad locum et cibum: quo ne redirent, Deus collocavit ante paradisum Cherubim flammeo gladio munitum. Secundo autem puniti fuerunt quantum ad ea quae conveniunt naturae tali beneficio destitutae, quantum ad corpus et ad animam. Cum vero secundum corpus sit diversitas sexus, alia poena mulieri et alia viro indicta est. Mulieri quidem convenit viro coniungi et generationis ope et conversationis domesticae societate. Igitur Deus poenam ei iussit, aerumnas multiplicans in portando prolem, ac ut inter dolores pareret, deinde ut sub viri dominatione constitueretur. Ad virum autem pertinet ut necessaria vitae procuret: unde triplici et ipse poena mulctatus est, nempe sterilitate terrae, laboris anxietate et culturae impedimentis: « Maledicta terra in opere tuo... in labore comedes ex ea cunctis diebus... spinas et tribulos germinabit tibi ». — Ex parte animae triplex eorundem poena describitur: confusio, increpatio propriae culpae, et futurae mortis comme-

moratio, cuius indicia fuere cum Deus fecit eis pelliceas tunicas. Id quoque fuit praegrande mysterium, quo non solum Dei bonitas ostenderetur erga hominem peccatorem ex tunc, sed etiam ut figura novi Adam praeformaretur; qui indutus est humanitate, speciem peccatoris obiiciens, ut nos gratia sua restitutos, ad Patrem et ad coelestem paradisum reduceret, ita ut iam possimus dicere: (Ps. XCIII, 19): « Secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo, consolationes tuae laetificaverunt animam meam ».

LECTIO IX.

EXERCITATIONES DIALECTICAE IN DISPUTATIONEM SEPTIMAM DE STATU PRIMI HOMINIS.

Exercitatio I. **De iustitia originali.**

Obiectio I. Oportuit primum hominem ita creari ut perfectus constitueretur secundum propriam naturam. Atqui pertinet ad naturae humanae perfectionem rectitudo et immortalitas. Ergo primus homo non eguit gratia velut supernaturali dono.

Resp. *Dist. M.* Oportuit primum hominem ita creari ut perfectus constitueretur, vel ex natura sua, vel ex dono creantis, *concedo;* in omnibus ex natura sua, *nego.* – *Dist. m.* Pertinet ad naturae humanae perfectionem ex seipsa, *nego;* conformiter naturae humanae per influxum creantis, *concedo.* – *Nego conseq.*

Obiectio II. Atqui primus homo non habuit nisi ex naturali sua conditione omne id quod ad suam perfectionem pertinuerit. Ergo etc. — *Prob.* Pertinuit ad naturalem primi hominis conditionem omne id, sine quo Deus illum creare non potuisset. Atqui non potuisset Deus creare hominem qualis nunc est, expers rectitudinis et morti subiectus. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Pertinuit ad naturalem hominis conditionem omne id sine quo directa intentione et ex parte formae Deus illum creare non potuisset, *concedo;*..... sine quo ex necessitate materiae quae eligenda erat proportionata ad animam rationalem, illum creare non potuisset, *subdist.:* non potuisset quantum ad cogruentiam operis, *nego;* quantum ad exigentiam naturalium principiorum, *concedo.* – *Dist. m.* Non potuisset creare talem hominem, qualis nunc nascitur (est propositio Baii damnata a S. Pio V, Const. « Ex omnibus afflictionibus », an. 1557; sub numero 55): quasi id exigeretur ex principiis humanae naturae, *nego;* ut congruum divinae sapien-

tiae et fini propter quem creatus est homo, *concedo*. – *Nego conseq*.

Obiectio III. Atqui Deus creavit hominem cum ea tantum perfectione, quae ex naturae principiis exigeretur. Ergo etc. — *Prob*. Deus primum hominem creavit ut esset principium naturae et omnis perfectionis quae naturaliter transmitteretur in posteros. Atqui huiusmodi sunt tantum quae consequuntur principia naturae. Ergo etc.

Resp. *Dist. M*. Deus primum hominem creavit ut esset principium naturae et omnis perfectionis quae naturaliter transmitteretur in posteros: vel ex sese vel ex dono ipsi naturae tributo in primo homine, *concedo;* praecise ex vi solius naturae, *nego*. – *Dist. m*. Huiusmodi sunt tantum quae consequuntur principia naturae, causaliter, *nego;* vel causaliter vel concomitanter ex divino statuto, *concedo*. – *Nego conseq*.

Obiectio IV. Atqui non debuit fieri ut praeter naturales proprietates aliquid supernaturale haberetur in primo homine transmittendum ad posteros. Ergo etc. — *Prob*. Non potuit in primo homine haberi supernaturale quippiam, nisi ad quod propria voluntate disponeretur. Atqui id debuit esse personale et naturâ posterius. Ergo etc.

Resp. *Dist. M*. Non potuit in primo homine haberi supernaturale quippiam, nisi ad quod disponeretur successione temporis, et solummodo in quantum esset singularis persona, *nego;* in primo instanti suae creationis consentiens, in quantum sua voluntas erat communis posteritati, *concedo*. – *Dist. m*. Id debuit esse actus personae et non ex creatione naturae, *concedo;* debuit esse proprium solius personae, ita ut non pertineret consequenter ad naturam, *nego*. – *Nego conseq*.

Obiectio V. Atqui donum supernaturale non fuit in primo homine, ita ut pertinuerit quoque ad naturam, in quantum esset ille principium totius humani generis. Ergo etc. — *Prob*. Dato semel quod fuerit primus homo constitutus in gratia, fuisset quoque perfectus in ea. Atqui certum est non habuisse perfectionem gratiae. Ergo etc.

Resp. *Dist. M*. Dato semel quod fuerit primus homo constitutus in gratia; debuisset, scilicet, carere quacunque inordinatione actuali et habituali, *concedo;* debuisset statim omnem impassibilitatem et finalem perfectionem habere, *nego*. – *Dist. m*. Certum est non habuisse perfectionem gratiae quantum ad finalem beatitudinem

et vitam undique spiritualem, *concedo;* quantum ad privationem debitae pro tunc perfectionis, vel ad agendi obstaculum, vel inordinationem, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio VI. Atqui primus homo fuit a perfectione gratiae deficiens, etiam secundum id quod sibi conveniret. Ergo etc. — *Prob.* Primus homo non habuit perfectam scientiam, qua caveret quidquid sibi mali esset. Atqui statum gratiae perfectum comitatur perfecta scientia. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Primus homo non habuit perfectam scientiam in quantum Deum per essentiam non viderit, et circa ea quorum nescientia esset indifferens, *concedo;* nec quantum ad omnia quae in primis principiis comprehenduntur, et quae cognoscenda essent ad regimen vitae suae aliorumque, *nego.* – *Dist.* Statum gratiae perfectum comitatur scientia adeo perfecta, ut homo statim totam veritatem videat, *nego;* ut sciat omnia quae sibi pro tunc conveniunt, *subdist.:* ut non possit decipi nolens, *concedo;* ut nec decipi possit libera sua voluntate se deordinans a veritate divina. *nego.* – *Nego conseq.*

Exercitatio II. **De Peccati originalis transmissione.**

Obiectio I. Secundum divinam iustitiam non imputatur peccatum, nisi male agenti per propriam voluntatem. Atqui primus homo sua voluntate peccavit. Ergo repugnat peccatum eius in posteros traduci.

Resp. *Dist. M.* Secundum divinam iustitiam non imputatur peccatum, nisi male agenti per propriam voluntatem; prout haec sit vel unius vel plurium, *concedo;* praecise in quantum sit solius agentis, *nego.* – *Dist. m.* Primus homo sua voluntate peccavit, prout erat voluntas totius humani generis, atque amisit id quod iam ad naturam communem pertinebat, *concedo;* sua voluntate peccavit praecise ut singularis persona, atque amisit id tantum quod personale erat, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio II. Atqui ea ratione primus homo peccavit, ut nihil mali moralis in posteros transiiceret. Ergo etc. — *Prob.* Primus homo peccans potuit tantum labefactare ea quae in seipso erant. Atqui tunc in eo non aderant posteri. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Primus homo peccans potuit tantum labefactare ea quae in seipso erant, vel actu vel generationis virtute, *concedo;* actu solum, *nego.* – *Contradist. m.* – *Nego conseq.*

OBIECTIO III. Atqui posteri non ita erant in primo homine secundum generandi virtutem, ut contraherent peccatum eius. Ergo etc. — *Prob.* Subiectum peccati est anima rationalis. Atqui anima rationalis non est ex virtute generantis, sed per creationem a Deo. Ergo etc.

RESP. *Dist. M.* Subiectum peccati est anima rationalis; vel ex propria voluntate vel ex voluntate primi generantis humanam naturam et amittentis donum quod cum natura transmitteretur, *concedo;* ex sua tantum voluntate, quin possit aliquid generatione contrahere, *nego.* – *Dist. m.* Anima rationalis non est effective ex generantis virtute, *concedo;* nec dispositive, *nego.* – *Nego conseq.*

OBIECTIO IV. Atqui non ita est anima rationalis dispositive a generante ut singuli homines peccatum naturaliter contrahant. Ergo etc. — *Prob.* Peccatum non potest transmitti, nisi ab eo qui actu sit crimini obnoxius. Atqui baptizati quique non habent peccatum originale. Ergo etc.

RESP. *Dist. M.* Peccatum non potest transmitti, nisi ab eo qui actu sit obnoxius crimini secundum quod est personae imputandum, vel qui actu transmissionis peccet, *nego;* ea ratione qua transmittit, *concedo.* – *Dist. m.* Baptizati quique non habent peccatum originale, in quantum sunt particulares personae, quibus non imputetur, sublata aversione mentis, et macula, *concedo;* perfecta sanatione et remoto quoque reatu, *nego.* – *Nego conseq.*

OBIECTIO V. Atqui ita per baptismum deletur originale peccatum, ut transfundi a parentibus in filios nequeat. Ergo etc. — *Prob.* Ubi abundavit delictum (inquit Apostolus, Rom. V, 20) superabundavit gratia. Atqui delictum abundavit eo quod ex uno in condemnationem omnium prodierit. Ergo multo magis gratia Christi per baptismum tradita in filios quoque communicabitur, quatenus non contrahant originale peccatum.

RESP. *Dist. M.* Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia, quantum ad multiplices effectus gratiae, qua perducimur ad maiora et plura bona, his quae per Adam perdidimus, usque ad obtinendam vitam aeternam, *concedo;* quantum ad modum habendi et communicandi, *nego.* – *Concedo m.;* et *nego conseq.*

DISPUTATIO VIII.

DE SPIRITUALIBUS CREATURIS

Sanctus Doctor in Summa Theologica postquam exquisierat universarum rerum originem per creationem a Deo (a q. 44 ad 47), earundem rerum in speciali distinctionem adstruxit sub boni malive respectibus (a q. 48 ad 49); et a q. 50 usque ad 64 aggressus est distinctas tractationes de spirituali creatura, acturus de corporali a q. 65 ad 74, ut in sequentibus usque ad 102 de homine institueret doctrinam: et a q. 103 usque ad ultimam primae partis confecit quaestiones de rerum gubernatione in communi et in speciali, tum quatenus creaturae moveantur a Deo, tum quatenus una moveat alteram. Quocirca oportuit ibi ut considerationem de Angelis resumeret in quantum vel unus agat in alterum, vel in creaturam corporalem, vel particularius circa hominem: quod fit a q. 106 ad 109, in 110, et a 111 usque ad 114. — Plerasque igitur quaestiones Angelis dicavit. Etsi vero numquam defuerint vel antiquiori vel recentiori aetate, sapientes qui de spiritualibus creaturis loquerentur; tamen et in hac parte operis theologici S. Thomas ut omnium theologorum princeps habendus est: nam potissime consensu universae Ecclesiae nuncupatur Angelicus, quia tam disertissime de Angelorum natura, actionibus et muneribus scripsit, ut iam tunc inter Angelos consociatus, et quasi omnia quae doceret expertus videretur. Infandum vero dictu

est, non defuisse rerum divinarum institutores et ipsos Summae Theologicae commentatores qui hunc Tractatum S. Thomae de Angelis, liberiori utentes stylo, fere undique subverterent; non satis intelligentes, quam communi vinculo doctrina de Angelis et systema thomisticum de Deo et reliquis creaturis contineatur. Ceterum non eo sum animo ut per singula expositionem et defensionem Praeceptoris nostri arripiam: forte erit ut felicibus annis a Deo futuris, Tractatum integrum de Angelis repetere studeam. Modo tantum una Disputatione velut paucioribus lineamentis rem trado, ne prorsus omisisse corripiar, quod exercitationi theologicae de divinis operibus tam nobiliter congruit. Quocirca de existentia et natura substantiarum spiritualium, quas Angelos communi usu vocant, de intellectu et voluntate earundem in primis; postea de productione in esse naturae et gratiae, et de quarundam peccato et poena, lectionibus disseram, ultima autem Disputationis parte exequar de gubernatione divina circa Angelos, tum prouti ad invicem se habent, tum quoque prouti divinae gubernationis participi cura se habent ad inferiores universi creaturas, et maxime circa hominem: quibus traditis, eruditioni incipientium me fecisse satis confido.

LECTIO I.

DE EXISTENTIA ET NATURA CREATURARUM SPIRITUALIUM.

Argumentum. I. Nomina plura indigitandis creaturis superioribus usitata. — II. Synopsis diversarum opinionum quae ad naturam Angelorum referuntur. — III. Divinae revelationis doctrina proponitur, qua esse Angelos, et cuiusnam sint essentiae exhibetur notio. — IV. Exploratur Angelos esse naturas adeo incorporeas, ut nullimode componantur principiis, velut forma et materia quacunque. — V. Plures et praegrandi numero sunt, tot speciebus quot individua.

I. Ut a facilioribus exordiamur, extare substantias spirituales, quas Angelos dicimus, evidentissimum est. Praescribo equidem vocari latine Angelos ex graeco nomine, quod missum vel nuntium significat; ita ut sumptum videatur non tam a natura, quam ab officio; quemadmodum notavit S. Gregorius (Hom. 34 in Evang.), et S. Augustinus. Hic explicans illud Psalmi 103 « qui facis Angelos tuos spiritus »; ait (Serm. I, n. 15): « Spiritus Angeli sunt, et cum spiritus sunt, non sunt Angeli; cum mittuntur fiunt Angeli, Angelus enim officii nomen est, non naturae. Quaeris nomen huius

naturae, spiritus est; quaeris officium, Angelus est. Ex eo quod est, spiritus est; eo quod agit, Angelus est ». Quare in divinis Litteris non infrequens legitur hoc nomine appellari tum nuntios quosque (Num. XX, 1 4 et 16), tum sacerdotes (Malach. II, 7) et praesides Ecclesiarum (Apoc. cc. II et III), immo et praecursorem Domini apud Malachiam, ipsum quoque Christum, dum magni consilii Angelus et Angelus Testamenti futurus praedicitur. At consuetudo loquendi perantiqua sanxit, ut nomen idem sumatur pro indicandis substantiis incorporeis et spiritualibus, quae dum creatae a Deo et inferiores existimantur, hominibus tamen praeferuntur. Postremo usu factum est ut haec appellatio contingat, vel generaliter, vel pro infimo earundem substantiarum gradu sive ordine, quia superiores aliud sibi proprium nomen vindicant. — Neque abs re est repetere, quod *spiritus* est nomen positum ad significandam subtilitatem alicuius naturae, unde dicitur, tam de corporalibus quam de incorporeis. Subtilitas autem tribuitur per remotionem a materialitate, a qua longius recedunt natura sua, Deus primum, ac dein quaecumque substantiae quae separatim a quacunque materia agunt et subsistunt. Quare spiritus vel spirituales substantiae secundum vim significationis suae vocantur, quae sunt incorporeae et prorsus immateriales; non modo quia non sunt materia nec eâ componuntur, sed etiam quia ei nec naturaliter copulantur ad agendum et ad existendum: cuiusmodi esse Angelos mox accipietur, qui ideo *substantiae separatae* a Doctoribus nominantur. Insuper et Elohim id est Deos in sacris libris appellari, tamquam divini consilii participes testis est praeter R. Mosem (l. II, c. 6) Augustinus (de Civ. Dei IX, c. ult.), ut cum dicitur Deus Deorum Dominus, aut stetisse in Synagoga Deorum. Platonicis autem vulgata *daemonum* recitatio est; quem usum innuit Augustinus (ibid. 19) dicens: « Nos autem, sicut Scriptura loquitur secundum quam christiani sumus, Angelos quidem partim bonos, partim malos, numquam vero bonos daemones legimus ». Neque est omittenda nominatio, sive *formarum subsistentium* sive *substantiarum separatarum:* ita enim aptissime denominantur secundum propriam naturam. Denique *mentes, intelligentiae, intelligibiles,* et *intelligentes* dicuntur, graece νόες, νοητοὶ, νοεροὶ; quae nomina ex Dionysio Maximus profunde explicuit, appellans *intelligibiles* superiores ac *intelligentes* quae sunt inferiores, quia nobilius absolute est intelligibile actu esse.

II. Tradita appellationum ratione, quod historiam attinet, primum replico vix potuisse ignorari substantias quasdam superiores

quae in ista inferiora corpora et in humanam vitam agerent: tam multa, continua et evidentia facta illas prodidere; unde et superstitio plurium Numinum occupavit terras. Secundo tum antiqui tum labentium omnium temporum usque ad nostram aetatem Materialistae ex ignorantia virtutis intellectivae, cum non satis distinguant inter intellectum et sensum, nihil esse existimant in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, nullum ens extare concludunt, quod non sit vel materia vel quaedam insita materiae vis. Sic ergo omnem veritatem pessumdant, aut, quos Angelos dicimus vel spiritus, negando; aut nonnisi quasdam elatiores naturae corporeae potentias affirmando. Sadducaei olim neque Angelum esse neque spiritum admittebant (Act. XXIII, 8), nuperius Anabaptistae vero pro insolitis manifestationibus divinae potentiae Angelos in Scriptura nuncupatos, sumpsisse feruntur. Tertio, libet nunc ex Petavio poëtarum veterum et philosophorum opinata describere. Citantur perantiqui versus Orpheicorum carminum, in quibus nominantur Angeli, « queis cura est, quemadmodum a mortalibus omnia gerantur »: et Psellus ait: « Graecorum sapientiores in quodam Divinitatis stare vestibulo dixisse Angelos, ac mali omnis esse expertes... Angelos vero nominare virtutes omnes post Deum ». Pythagoras quoque immortales deos honorandos praeceperat secundum ordinem unicuique congruentem, quem creationis lex ipsa unâ cum illorum substantia condidit; quae sic illos ordinavit, ut alios in prima sphaera collocaret, alios in secunda et alios in tertia, et ita deinceps usque ad totum coelestium orbium complementum. Anthenagoras in oratione pro Christianis, Thaletem, ait, trifariam superiores illas divisisse substantias; in Deum, ac daemones, et heroas. Deum esse mundi mentem existimat; daemones vero substantias intelligit animales; heroes denique separatas hominum animas; bonos quidem esse bonas, malos autem malas. Sed Plato luculentissime omnium saepe de daemonibus istis mentionem facit, cuius praecipuum locum ex Convivio tradam: « Omnis natura daemonum inter mortales deosve est media. Quam vim habet? Interpretatur, inquit, et traiicit humana ad deos, divina ad homines: horum quidem preces et sacrificia, illorum praecepta sacrosque solemnes, institutiones, et ordinem. In utroque medio constituta totum complet, ut universum secumipso tali vinculo connectatur. Deus quidem homini non miscetur, sed per id medium commercium omne atque colloquium inter deos hominesque conficitur, et vigilantibus nobis et dormien-

tibus ». Eiusdem Platonis est, praeter summum et singularem atque effectorem omnium Deum, inferiores alios recenseri coelestibus illigatos orbibus deos; qui cum naturâ dissolubiles sint et mortales, supremi tamen voluntate Dei, quae naturae conditione fortior est, immortales erunt et aeterni. Ab his animalia esse procreata et corpora, in quae humanas ipse animas infundit. Hanc doctrinam exponit Alcinous; qui post sempiternum omnium creatorem Deum, proximos enumerat deos, coelestium corporum siderumque praesides. Tertios denique daemones per elementa distributos, sic ut mundi nulla pars animae sit expers. Ex hac theologorum gentilium, praesertim Platonicorum, opinione suam Philo iudaeus instruxit, qui (de Confus. Ling.) distribuit naturam animalium in rationalem et rationis expertem; priorem rursus in mortalem et immortalem; mortalem, ut hominum, immortalem, ut animarum corporis expertium, quae in aëre, ac coelo volitantes pravitate carent omni. Et in libro de Somniis opinionem explicat magis Platonico quam Iudaeo congruentem, de quadruplici animarum specie; quarum postremas esse ait purissimas et optimas, quae altius quidem ac divinius sapientes, nulla unquam terrenarum rerum cupiditate tactae sunt, ac sunt velut praefecti quidam a Summo Imperatore constituti, velut magni regis oculi et aures, quae intuentur et audiunt omnia. Hos daemones quidem alii philosophi nominant, at Scriptura sacra Angelos appellare solet. Haec ille. Nec disparem sententiam, qua Angeli eiusdem speciei cum animabus hominum separatis dicuntur, alii quoque Platonici et philosophi tenuere. — Ex gentilium sapientum ludo subordinati videntur antiquiores omnes haeretici; quorum plerique post unicum, summumque Deum, Angelos invexere mundi istius ac rerum omnium, quae sub sensus cadunt, opifices. In quam extremitatem grassati sunt post Simonem Magum permulti usque ad Valentinum, quorum inscitas et inextricabiles fabulas Irenaeus, Tertullianus, Augustinus aliique scriptis prodiderunt.

Expedit nunc quarto loco huius enarratiunculae, praefatis opinionibus componere alteram, quae permultis etiam doctissimis Ecclesiae Patribus arrisit; nempe Angelos habere corpus. Verum praeter Iustinum, qui in dialogo cum Trifone putat Angelos adeo corporibus implicitos ut omnia vitae nostrae munera exequantur, nonnulli priscorum Patrum diserte Angelis tribuerunt corpora, per hoc ut significarent id omne quod certa regione ac loco definitur et circumscriptam habet substantiam. Alii concesserunt vera corpora, at subtilissima ex aëre vel aethere vel frequentius ex igne adstructa, ut

Methodius Martyr (apud Photium, cod. 234). Et Origenes (l. I de Principiis, c. 6) solius Dei proprium esse putat ut sine materiali substantia, et absque ulla corporeae abiectionis societate intelligatur subsistere. Immo addit (l. II, c. 8) non videri absurdum de sanctis Angelis ceterisque coelestibus virtutibus vel dicere vel sentire, illos animas habere, tametsi id ex nullius auctoritate Scripturae constet: siquidem definitio animae etiam in ipsos videtur incurrere. Ex loco Psalmi superius citato S. Basilius (in l. de Spiritu S. c. 16), Macarius (Hom. 4), Ephraem (in Serm. de natura Dei minime scrutanda), subtilia corpora Angelis tribuerunt. Ubi notanda est sententia Synodi VII generalis, quae prima specie videretur approbasse corpoream Angelorum formam, licet eos intelligibiles creaturas appellaverit; idcirco visos fuisse in specie propriorum corporum: unde conclusit eos posse depingi humana sub specie. Nihilominus eruditi cum Petavio monent, ibi ex Iohannis Thessalonicensis dialogo quem Tarasius Patriarcha proposuit, id tantum fuisse constitutum, circumscriptos esse Angelos, et humana specie esse conspectos, ideoque fas illos esse pingere: sed de eorundem corporibus silentio praeteritum est.

Ex latinis Patribus Tertullianus tam humanas animas quam Angelos corporeos esse credidit, qui (in l. de Carne Christi, c. 6) inquit: « Constat Angelos carnem non propriam gestasse, ut puta naturae substantiae spiritualis; et si corporis alicuius, sui tamen generis; in carnem autem humanam transfigurabiles ad tempus, ut videri et congredi cum hominibus possent ». S. Hilarius non aliter opinatus videtur, ad hunc modum scribens: « Nihil est, quod non in substantia sua, et creatione corporeum sit; et omnium sive in coelo sive in terra, sive visibilium sive invisibilium elementa formata sunt... Quia omne quod creatum est, in aliquo sit necesse est ». Neque abfuisse fertur S. Ambrosius qui (l. II de Abraham, c. 8) sic universe concludit: « Nos autem nihil materialis compositionis immune, atque alienum putamus, praeter illam solam venerandae Trinitatis substantiam, quae vere pura et simplex sincerae impermistaeque naturae est ». Denique ut de aliis minoris notae sileam et sequentium temporum Doctoribus, en quomodo ipse Magnus Augustinus definierit Angelos, dicens (II de Trin. c. 7): « Illos corpus suum, cui non subduntur, sed subditum regunt, in species, quas velint, accommodatas atque aptas actionibus suis mutare atque vertere, secundum attributam sibi a Creatore potentiam ». Huic positioni adhaerens innuit (in Psalm. 85) nostra per gloriam corpora Angelicis fore similia. Ille ergo qui animam humanam esse me-

rum spiritum diserte approbavit, sensit Angelos, non esse quidem corpora, sed substantias ex spiritu et subtilissima quadam materia compositas. Quod aperte Fulgentius in libro de Trinitate, et Cassianus (Collatione 7, c. 13) affirmant; et Bernardus arbitrari se dicit, etsi non certo nosse fateatur (l. 5, de Consid. c. 4). — Priusquam ulterius gradiar, notatum lectoribus volo, ancipitem referri ex Patribus sententiam de Angelorum corporea incorporeave natura, eo quod non satis determinata suppositione constiterit appellatio corporei vel incorporei. Sunt enim qui ipsam corporei et incorporei vim et significationem aliter usurparunt, ac docet communis usus: sc. quidquid definito in loco continetur et in eo movetur, haud certe similibus circumdatur conditionibus, quibus corpora videmus: saltem exinde contendunt probare quod asserunt, ut Hilarius, Cassianus et Bernardus etc. Alii corporeum id appellarunt, quod etsi spirituale proprie sit, non tamen omnino simplex est, sed qualitatibus aliis atque aliis afficitur, quae naturae ac substantiae extrinsecus adhaerescunt. Quocirca neque isti neque superiores spirituali prorsus et immateriali Angelorum essentiae repugnant: quamvis cavendum sit ab Origene et ceteris qui Angelos quidem nuncupant incorporeos per hoc tantum, ut si quis aërem istum incorporeum dicat, quandoquidem non est tale corpus, ut comprehendi ac teneri possit, urgentique resistere. Facta igitur attentiori iudicio rara exceptione, perpetua et fere communissima sapientum in ecclesiasticis Traditionibus consensio est, Angelos omnino immateriales subsistere, nisi velimus quamcunque potentiam pro materia existimare.

Attamen quinto loco recenseatur opinatio circa Angelorum naturam, qua ponitur eam esse spiritualem simulque ex forma et quadam materia confectam. Sane Augustinus spiritualem nescio quam constituere videtur materiam, e qua hominis anima condita sit (l. VII de Genesi ad litteram, c. 6). Quod autem de anima sola suspicabatur Augustinus (antequam proprium et veriorem conceptum arriperet materiae primae, prout hanc in libro Confessionum absolutissime praescribit), de Angelis etiam asseverat Boëtius in libro de unitate et uno; ubi praeter primam unitatem alias infra creatas ponit non sola formâ, sed formae ad materiam amplexu. Ac demum concludit esse « simplicium cognatione unum, ut Angelus, et anima; quorum unumquodque est unum, coniunctione materiae et formae ». Atqui Boëtius idem (in libro de duabus naturis et una persona Christi) nullam in rebus corpore carentibus esse materiam evi-

denter asserit. Ne igitur sibi contradixisse arbitremur, ille philosophus aeque disertissimus et theologus acutissimus, materiam dixit universalem potentialitatis conditionem, quae, non ut quaedam natura seu res, sed ut intentio, communis reperitur creatae rei cuique, cum spirituali tum corporali. Est enim genus idem omnibus creatis substantiis secundum quod in illis apprehenditur possibilitas intrinseca ut esse habeant ope cuiusdam determinationis velut differentiae. At non est opus ut genus et differentia sumatur ab aliquibus partibus, tamquam materia et forma uniuscuiusque. Unde quoniam accipimus in Angelis prius esse, dein vivere et intelligere et sapere; metaphysico respectu et antiquitate rationis sumimus cum Maximo: « Invisibiles et supremas mentes primum essentiae vel extantiae fuisse participes, dein vitae atque sapientiae. Ut enim in rebus prima est producta materia ex qua sumus, sic in mentibus corpore carentibus instar materiae intelligitur ea quae est uniuscuiusque per vitam forma, et per quam substantiatum est ad vitam et sapientiam et similitudinem ». Boëtio ex Scholasticis assentitur maxime S. Bonaventura (II Sentent. dist. 3), ut purum esse actum soli Deo convenire adstruat. Illud potissimum animos tenuit puram formam nulli substare accidenti: quod ei tantum convenit formae, quae sit ipsum esse subsistens.

Sexto, e tam perplexa compositionis angelicae credulitate et de simplicium formarum impossibilitate ut accidentibus afficiantur, diversi qui Angelos spiritus meros ac omnis materiae exsortes opinabantur, in novum errorem descendisse videntur: scilicet illos nihil praeter substantiam reali distinctione haerens compati. Ita non solum Ammonius (in Tr. de Praedic. subst.), et auctor libri de Causis, cum ait quod intelligentia creata est esse secundum habitudinem unam; sed et Marius Victorinus (l. 4 contra Avium) habet: « Etenim in supernis aeternisque, id est, in intelligibilibus atque intellectualibus nihil accidens, nihil qualitas, nihil geminum vel cum altero, sed omnia viventes sunt, intelligentesque substantiae, purae, simplices, uniusmodi, hoc ipso quo sunt et vivunt et intelligunt, conversimque quo intelligunt, hoc ipso etiam sunt ». Neque aliena ab hisce docuit Maximus Dionysii interpres (Comm. in 7, c. de Coel. Hier.) cum ait: « Quod deiformes habitus in divinis mentibus appellat, non sic existimandum est magnum Dionysium dicere, virtutes illas intelligibiles accidentis instar, ut in nobis ipsis, tamquam aliam in alio subiecto, velut qualitatem illis advenire. Nam accidens et subiectum illic locum non habent ». Substantiale ergo vult

esse quicquid Angelis convenit. Atqui idem Maximus ibidem declarat: « Nota, divinas virtutes secundum habitum obtinere deiformem statum, et libero arbitrio possidere »; ut contineant, minimeque amittant. Ergo tantum removet accidentia extrinsecus adventitia quae aboleri extinguique facile possunt, ut in nobis usuvenit: admittit vero habitus ut permanentes qualitates, vel secundum naturam vel supernaturales a Deo tantum affusas. In quem sensum revocari facile poterit Basilius dum (l. 5 contra Eunomium) reponit, incorporea et ratione praedita mutationem capere non secundum substantiam, at secundum actionem vel voluntatem. Et Gregorius Nyssenus (l. 12 contra eundem haereticum) profert Deum in intelligibilibus statuisse ut non qualitatibus sed liberis appetitionibus subiectum formaret. Igitur ab Angelis non omnis accidentium haerentia vel copulatio vel mutatio removetur ex plurimorum, paucissimis exceptis, assertione; sed quae sunt inter se contraria seque perimunt usque ad substantiae corruptelam, aut quae contingunt et abeunt simpliciter adventitia.

Septimo, proximum est, ut de Angelorum immortalitate revocetur non una prorsus veterum sententia. Hos enim naturâ immortales esse, quidam negant, ut sola Dei voluntate et gratia perseverent. Profecto si ipsa Dei incorruptio et immortalitas prospiciatur, si quaecunque mutatio velit corruptio dici; si quoque tantum pensentur creatae res ut ex nihilo conditae per divinam voluntatem, et ab ea undique dependentes; sine ullo veritatis praeiudicio concludere licebit, Angelos secundum propriam naturam esse immortales, et simul sub diverso respectu vitaeque ratione, seu (ut ita dicam) transcendentaliter, esse ex propria natura perituros aut corruptionis possibilitati subiectos, at sola Dei voluntate et gratia perpetuitari. Hac mente, ni fallor, loquitur Irenaeus; qui postquam (l. II, c. 62) animarum immortalitatem plane ac diserte docuerat, capite 64 etiam de Angelis statuit quantum ad vitam vitaeque perseverantiam naturalem: « Quando omnia, quae facta sunt, initium quidem facturae suae habeant, perseverent autem, quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit »; mox addit, multo magis a Domino fore iisdem petendam et expectandam spiritualem gratiae et charitatis vitam interminabili dierum longitudine in saeculum saeculi: quae duo vitae genera indigitata ab Irenaeo Petavius non pensitans, eundem a se discrepare paululum loquendi specie dicit, et negare quod Angeli sive spiritus ex se ac natura sua corruptionis et mortis expertes vivant. Neque aliter Platonicorum more disse-

ruit Arnobius, et ut par esset philosopho christiano Ambrosius (III de Fide, c. 2), ubi veram spiritus ex Deo vitam considerans, ait: « Quoniam omne opus suum Deus adducet in iudicium. Ergo corruptelae et mortis, etiamsi non moriatur aut peccet, capax tamen est omnis creatura. Nec ex immortali natura habet, sed ex disciplina vel gratia, si se in aliquibus ad vitia non mutat. Alia ergo immortalitas, quae donatur; alia quae sine capacitate mutabilitatis est semper ». Idipsum conclusisse videntur, et Damascenus (l. II Orth. fid. c. 3); immortalem vocans Angelos, non natura, sed gratia; et Sophronius Hieros. (in ep. quae est in actis Synodi VI, act. 11), ubi perseverare Angelos inquit immortales, eo quod gratiam divinitus sortiti sunt, largitricem immortalitatis, et incorruptibilitatis conciliatricem; tum denique (ut alios praeteream) Cyrillus Alexandrinus, qui ita (Thesauri, l. XX) rem duplici sub ratione complectitur, sc. immortalitatis secundum se naturalis et immortalitatis quantum ad Dei potentiam: « Nam, etsi Angelus immortalis quaedam res est, propter ita constitutam de eo Conditoris voluntatem et gratiam; nihilominus, quoniam existendi principium habet, posset utique finem etiam sortiri. Naturales enim praerogativae, habentibus quidem validae sunt, non autem earum opifici Deo. Quemadmodum ignis urendi vim habet, sed non Deo; et Angelus immortalis quidem est, sed non Deo ». Male igitur quis auferret ex citatis ceterisque Patribus, illorum ad mentem, animas humanas et Angelos non esse simpliciter immortales; cum apud Patres, mortalis et immortalis nomina tam multipliciter accipiantur; quique institerunt circa cuiusque rei creatae flexibilem conditionem interitus usque confinia, ut contra Arianos absolutam incorruptibilitatem Filio et Spiritui Sancto ex Divinitate servarent.

Circa naturas Angelorum et pleraque consequentia discrepantes theologorum opinationes non refero, ne modo videar minus brevitati et claritudini quam historicae narrationi consuluisse: sed iam ad stabiliendam rei propositae veritatem festinabo, statim referens quid compertum evidentissime subeat ex fonte sacro divinarum Traditionum.

III. Iure quidem ait Moses Maiemonides (l. II, c. 6): « Minime esse necessarium probare ex lege, Angelos esse, cum plurimis hoc in locis scriptum reperiatur ». Ideo totam orationem his velut punctis constringam. In SS. Litteris unum vel plures Angelos apparuisse traditur, decursu triplicis oeconomiae, sc. Patriarchalis, Mosaicae et Christianae; quibus apparitionibus certiores reddimur simul An-

gelos extare, velut creaturas per se subsistentes, homine multo excelsiores; Deoque tam propinquos, ut veluti participes divinorum consiliorum antiquius effecti, et velut administri illa exequantur. Unum ergo vel plures Angelos apparuisse traditur sub Patriarcharum tempore: nam Agar bis Angelum sibi occursantem et loquentem vidit (Genes. XVI, 9 et XXI, 17); Abraham pluries non modo aspexit sed et recepit hospitio; Iacob praeter alias vices in somnis per scalam vidit Angelos Dei ascendentes et descendentes. Moyses refert Angelum Dei castra Israël praecessisse, et (Apostolo faciente fidem ad Galathas) ministerio Angelorum instructus fuit de quibusque legibus exscribendis. Tum quoque Gedeoni et regi David, et Eliae Prophetae Angelus Domini apparuit. Tobias autem singulari officio comitem Angelum obtinuit, qui ei se manifestavit unum ex septem qui adstant ante Dominum. Praeclarissima de Angelis vaticinati sunt Isaias, Daniel, Ezechiel et Zacharias; unde traditum nobis est quam ineffabili multitudine et praestantia prope Deum sistant et humanis rebus praesideant. Nemo est qui ignoret ex Foedere Novo, Angelum Patri Ioannis et B. Virgini et Iosepho se ad videndum et instruendum praebuisse, Angelorum multitudinem laudasse Deum sub nocte Christi nascentis; et plerumque memorantur Angelorum conspectus, qui ex tunc primordia ministerii exercuerunt, quo in totam Ecclesiam fungi non desinunt. Ut cetera omittam, tota Apocalypsis est praehistoria agendorum per Angelos: et Apostolus nil praeclarius habuit quo Christi dignitatem ac divinitatem probaret, quam quod Angelis est praeferendus ut illorum Dominus. Innumera demum facta per Angelos, quae continuis fere Scripturarum paginis memorantur, tum alia et alia lectoribus in memoriam redibunt, ut hîc rescribere minime oporteat. Verum ex tot divinis testimoniis legam 1. Angelos esse substantias spirituales per se subsistentes, utpote qui benedicunt Domino, adorant eum et laudant, semperque vident, et ea peragunt quae absurde tribuerentur, nisi ut personae subsisterent, ab hominibus distinctae et praestantiores. — 2. Constat divinitus revelatum Angelos esse in praegrandi multitudine, millia millium et decies millies centena millia (Daniel. VII, 10); atque ideo in maiori numero quam qui intellectu humano comprehendi possit, ut inquit Irenaeus (l. II, c. 7) et Cyrillus Hieros. (Catech. XV, n. 24) et S. Hieoronymus (in citatum locum Danielis). — 3. Angelos esse spirituales substantias et cuiusvis corporis omnino expertes, adeo certum est, ut absque erroris ac temeritatis nota dubitari non liceat. Nam saepe in Scripturis appellantur spi-

ritus, tum qui boni, tum qui mali sunt: et in Scripturis nomen spiritus tribuitur intelligenti substantiae quae nulli materiae componatur, et ideo contradistinguitur ab homine. Quapropter (ut superius innui) constantissima, et vix facta paucorum exceptione, Patrum traditio est, Angelos nuncupari incorporeas naturas, ut Ignatius ad Trallenses; Gregorius Thaumaturgus (si is est auctor homiliae in Theophaniam) vocat incorporeas virtutes; Nyssenus (l. XII contra Eunomium) incorpoream creaturam; Nazianzenus (Or. 34) intelligibilem et incorpoream; Epiphanius (Haeres. 26, n. 13) appellat daemonem spiritum corporis expertem; denique Iohannes Damascenus Angelos definit (l. II de Fide, c. 3): « Substantiam intelligentem, materiae, atque corporis expertem; tametsi cum Deo comparati materiales et corporei sint habendi », nempe ob multiplicem compositionem, qua propiores sunt rebus aliis quam Deo. Summam probationis huiusce claudit expressa Ecclesiae definitio ex Lateranensi Concilio IV: « Deum esse Creatorem omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium; qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, Angelicam videlicet et mundanam »: quod ipsum in Vaticano replicatum est. Quid plura? Rationalistarum pertinaciam obtundat, si non fidei gratia, saltem humani generis professio. Nam iis cum Tertulliano obiiciatur (Apologetici, c. 22): « Dicimus esse substantias quasdam spirituales, nec nomen novum est. Sciunt daemones philosophi, sciunt poëtae; Angelos quoque etiam Plato non negavit ». At quidnam ita verum et certissimum superesse poterat incredulis, Rationalistis et Materialistis, qui ita Spiritismo addicuntur ut seipsos in apertissimam contradictionem proripiant? Ferme cum nos dicimus esse Angelos tum bonos tum malos, negant et irrident: diabolus septem spiritus nequiores se assumpsit et inhabitat scelestos istos, qui illos deterrima superstitione credunt et venerantur. Oh tempora, oh mores!

IV. Speculationem substantiae Angelorum aggredimur, et primo Angelum esse omnino incorporeum disserimus. Corporeum dicitur quidquid est quantum seu extensum, sive per se, ut quantitas, sive per accidens, ut albedo. Incorporeum ergo dicitur, quod neutro modo extenditur. Esse quid incorporeum *omnino* denotatur substantia sic elevata supra corpus, quod nec ipsa, nec operatio sua sit corporea, idest per organum corporeum exercenda.— Itaque ponenda est ea creata substantia, per quam perfectio totius universi principalius constituitur in assimilatione ad Deum. Atqui huiusmodi est

tantum creatura incorporea omnino. Ergo hanc necesse est existere, semel dato, Deum hunc mundum in sui similitudinem exprimendam condidisse. Pro qua demonstratione sciatur, quod aliud est comparare universum ad gradus rerum, et aliud ad speciales modos habendi gradus illos. Gradus siquidem rerum finiti sunt, actu et potentia, quorum supremus simillimusque Deo est intellectualis. Modi autem essendi, quamvis actu simpliciter finiantur, de potentia tamen logica et Dei sunt infiniti; quia non datur suprema creatura factibilis a Deo. Unde perfectio universi exigit quidem continentiam omnium graduum creabilium, sed non omnes creaturas creabiles. Et ideo ex perfectione universi optime infertur gradus intellectualis, et per hoc similitudo universi ad Deum perfectissima, utpote consequens etiam perfectissimum gradum factibilem. — Praeterea et aliud est comparare quemcunque singularem effectum suae causae, et aliud ipsum universum, qui effectus primo intenditur, propter quem alii et alii particulariores adiiciuntur. Supposito igitur Deum agere et creare mundum per actionem intellectus et voluntatis; ratio agendi est ars sive intelligibilis forma; ideoque effectus qui assimilentur Deo tum in formae ratione, tum in modo quo forma eadem penes Deum est, perfecte Deo assimilantur. Stet ergo vera et demonstrata conclusio; ad quam plerasque rationes S. Doctor adiecit (C. G. l. II, c. 91) quas alibi, cum de creatione rerum ageretur, in fine lectionis complexi sumus.

Id potius nunc est ut Angelos tanta incorporeitate subsistere probetur, quod nullimode ex materia et forma componuntur. Nuper enim retuli quosdam non modo philosophos sed etiam magni nominis doctores fuisse arbitratos, uti posuerat Avicebron in libro Fontis Vitae, Angelum quemque componi ex materia et forma; propterea quod quaecunque distinguuntur secundum intellectum, sunt etiam in rebus distincta. Atqui (sumunt) in substantia incorporea mens apprehendit aliquid quo ea distinguitur a substantia corporea, et aliquid utrique conveniens. Ergo illud quo differt incorporea substantia a corporea, est ei quasi forma; et illud quod subiicitur huic formae distinguenti, et commune, dicenda est eius materia universalis, spiritualium et corporalium. — Verum haec positio impossibilitate laborat. Primo quidem forma spiritualis et corporalis nequeunt recipi in una parte materiae; quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Ergo relinquitur in hypothesi, ut alia pars materiae sit, quae recipit formam corporalem, et alia quae recipit formam spiritualem. Atqui materia

solum ratione quantitatis cui subsit, est divisibilis. Ergo oporteret materiam essentialiter constitutivam substantiae spiritualis esse quantitati subiectam: atque id multo magis consequitur, semel ac plures Angelos existere detur. Substantiam vero spiritualem per se subiici quantitati, prorsus impossibile est.

Secundo, ulterius panditur impossibilitas haec, quam S. Thomas acutissime in Op. de Substantiis separatis agitavit. Quia nunc accipimus esse superiores homine Angelos, tamquam perfectas totidem intellectuales substantias. Atqui operatio cuiuslibet rei est secundum modum substantiae eius. Ergo Angelorum substantia eadem perfectione simpliciter subsistit, quae propria sit operationis intellectivae. Atqui intelligere est operatio penitus immaterialis, ut ex eius obiecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem. Ergo substantia intellectualis est omnino expers cuiuscunque materiae.

Tertio, radix praefatae hypothesis interimitur, ex eo quod non est necessarium ut quae intellectu distinguuntur, sint etiam in rebus distincta: manet enim notissimum et certissimum fundamentale principium totius scientiae de anima contra Platonem: intellectum non apprehendere res secundum modum rerum, at suum. Ex qua summa lege ideologica (ut ita dicam) procedit, res quidem materiales, quippe infra intellectum nostrum constitutas, simpliciori modo esse in intellectu nostro, quam sint in seipsis. Verum quia intellectus noster infimum tenet gradum in genere intellectualium, et pro suo proportionato obiecto respicit ens concretum quidditati sensibili, sive compositum realiter ex materia et forma; substantiae angelicae adeo intellectum nostrum excedunt, ut non possimus naturali virtute pertingere apprehensionem earundem secundum quod sunt in seipsis, sed per quandam analogiam rerum compositarum.

Qnarto, insuper iuvabit ex hac nostrarum cognitionum analogia perspicere, quam differenter sumatur genus et differentia in materialibus atque immaterialibus substantiis. Nam species rerum multiplicantur ut numeri, quatenus differunt per additionem et subtractionem unitatis determinantis et finientis. Ergo unumquodque constituitur in specie, prout determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus: ita quod intelligibile apprehensum ut indeterminatum, sit genus; idipsum vero apprehensum ut determinatum, idest sub determinationis ratione qua ab alia determinata re ex opposito differat, est differentia; prout vero simul apprehenditur idem intelligibile,

compositis hisce duabus rationibus, velut potentia et actu completum ens, habetur species. Ergo genus, differentia et species non sunt tria entia, neque duae partes tertium quid constituentes; verum sunt tres intentiones unius eiusdemque rei, ut patet quia genus praedicatur de differentia et specie, non autem intentio una de altera, et vicissim. Atqui in rebus materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, sc. forma, et aliud quod determinatur, sc. materia; sed unaquaeque res immaterialis, utpote subsistens forma, per seipsam tenet determinatum gradum in entibus. Ergo in rebus quidem materialibus ab alio sumitur genus et ab alio differentia; sed in mere spiritualibus id tantum habebitur, quod intellectus noster considerans rem ut indeterminate, accipiat rationem generis; considerans vero ut determinate, rationem differentiae accipiat.

Quinto, consequitur etiam ob immaterialitatem omnimodam, ut substantiae spirituales diversum prorsus modum sortiantur passionis, compositionis et finitionis. Nam recipere secundum ipsam rationem formae, est recipere formam per modum eius, quem sc. forma secundum se habet, indeterminatione ad hoc vel ad illud; recipere vero seeundum materiam, est ut constituatur in esse alicuius speciei, ut sit hoc ens aut illud. Atqui intellectus recipit formam secundum modum ipsius formae, quia sic cognoscitur ab intellectu. Ergo passio seu receptio conveniens substantiae intellectuali, diversa omnino est a receptione materiae, seu materialis substantiae. Ubi tamen advertas quod recipere universaliter non opponitur cuilibet singularitati, sed tantum materiali quae est hic et nunc: nam unum individuum immateriale infinitis aequivalet, quae materiali ordine comprehenduntur; ut puta, species lapidis in anima, est una quaedam res numero ordinis immaterialis, quae simul universalis est. Ne tamen credas, recipere secundum ipsam rationem formae unius speciei esse ex opposito contra modum recipiendi in materia. Nam receptio propria formae dicitur intentionalis, quae habet magnam latitudinem, cum dividatur in universalem et particularem, quae convenit sensui et aëri, etc. Unde claritudinis gratia congruit ut receptio triplex secernatur: sc. pure materialis, quae consistit in esse, et pure formalis, quae abstrahit ab omnibus materialibus, et media, quae est partim materialis et partim formalis, quaeque convenit sensibus. At receptio propria intellectuali substantiae removet utramque aliam.

Sexto, liquet aliud iisdem spiritualibus substantiis contribuendum, nempe comitari eas multiplicem compositionem, ita quod

infinite a divina simplicitate distent; quin sit ulla compositio univoce cum materialibus miscenda. In istis enim est prima compositio formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua: et haec nullo modo est in spiritualibus. Natura autem sic composita non est suum esse, sed comparatur ad illud ut potentia ad actum. Hanc compositionem ex potentia et actu in genere substantiae, velut *ex quo* est et *quod est*, vel *ex esse* et *quod est*, secumfert quaelibet substantia creata, ideo et Angelus: quam compositionem mox sequitur altera naturae et personae, dehinc substantiae et accidentis, prout infra melius patebit circa operationes et operatrices potentias, et multo evidentius circa gratiam et supernaturalia dona.

Septimo, denique omnis creatura est finita simpliciter, in quantum esse eius non est absolute subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Discrimen ergo prodit aliud inter materiales et intellectuales substantias. Materiales enim habent infinitatem ex parte materiae, sed finitatem ex parte formae, quae limitatur per materiam in qua recipitur; unde infinita possunt dici sub quaque specie individua ex divisibilitate materiae. Substantiae autem immateriales creatae, sunt finitae secundum suum esse, sed infinitae secundum quod non sunt formae receptae in alio; velut si diceremus albedinem separatam existentem, esse infinitam quantum ad rationem albedinis. Non enim contrahitur forma huiusmodi ad aliquod subiectum; at esse eius est finitum, quia ad aliquam naturam specialem determinatur. Huc vertitur illud effatum, quod intelligentia separata est finita *superius*, recipiens esse a superiori principio, creationis actu, et perfectionem; sed est infinita *inferius*, in quantum non recipitur in aliqua materia.

V. Unum et multa dividunt ens, et ab uno summo principio, quod est Deus, oportet ad plura descendere. Plures ac pene innumerabiles existere Angelos iam supra ex revelationis tramite scitum est: nunc huius multiplicitatis ratio investigabitur. Nam primo, fertur diversam praestitisse philosophis de numero substantiarum separatarum sententiam. Plato ponens eas esse species rerum sensibilium, concluserat esse, numero specierum sensibilium. Sed Aristoteles considerans quod substantiae separatae nequeunt esse species exemplares horum sensibilium, sed habent quasdam naturas altiores; existimavit numerum definiri ex primis motibus corporum. Sed cum hoc videatur repugnare documentis S. Scriptu-

rae; R. Moyses volens utrumque concordare, posuit quod Angeli, ut substantiae immateriales, multiplicantur secundum numerum motuum vel corporum coelestium: sed posuit etiam, quod Angeli in Scriptura dicuntur homines divina annuntiantes, necnon virtutes rerum naturalium, quae Dei Omnipotentiam manifestant. Atqui alienum id esse videtur a consuetudine Scripturarum, ut virtutes rerum irrationabilium Angeli nominentur. Ergo nulla ex hisce tribus sententiis ad rem est; dato etiam quod Angeli aliquo modo sint exemplaria formarum inferiorum, aut moventia coelestium corporum, vel quod aequivoce tum homines tum aliud quippiam hac decoretur appellatione. — Secundo, dicendum est quod Angeli, ut immateriales substantiae, in quadam multitudine maxima continentur, omnem materialem multitudinem excedentes: ita quod (ait Dionysius, c. 14 Coel. Hierarch.): « Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem ». Huiusce positionis argumentatio ita desumitur. Quanto aliqua sunt in entibus perfectiora, tanto in maiori excessu creata sunt; tum quia perfectio universi praecipue intenditur, tum quia videmus corpora coelestia creata in maximo excessu secundum magnitudinem. Nam perfectio universi consistit in ordine, cuius necesse est partes haberi, quasdam principaliores, et quasdam secundarias. Atqui talis differentia venit inter ea quae sunt propter aliud, et ea quae sunt propter seipsa; ut illa exigantur in tanto numero, quantus ad finem sufficit, haec vero quanto plura sunt, tanto melius est universum. Ergo universi totius ordo et Dei creantis intentio exigit, ut partes eius principaliores plurificentur quantum possibile est. Atqui perfectiora in entibus se habent ut totidem universi partes quae propter se sunt; imperfectiora autem sunt propter ipsas. Quocirca ab intendente principaliter universi perfectionem, quanto aliqua sunt perfectiora, tanto in maiori excessu secundum multitudinem vel magnitudinem erant creanda. Atqui Angeli sunt perfectissimi entium creatorum a Deo. Ergo quemadmodum intuemur excessum magnitudinis incomparabiliter inter superiora corpora et inferiora; a fortiori est longe rationabilius substantias separatas incomparabiliter excedere omnium materialium multitudinem. Sed quoniam universi partes quae ad perfectionem eius spectant, formaliter et non materialiter considerantur, excessio multitudinis Angelorum sumenda est quantum ad specierum distinctionem, non vero etiam ad materialium individua. Sic enim divina sapientia excogitavit diversos ordines immaterialium

substantiarum; quin prima ratio distinctionis rerum ex materia seu divisione continui repetatur. — Tertium probatis adiicio, quod natura angelica utpote Deo propinqua, minimum habet de multitudine in sui compositione; sed cum sit forma subsistens, quae per se totaliter divinae bonitatis radios refert, quantitatem discretam ex distinctione formarum transcendentali multitudine comprehendit. — Quarto denique, immateriales substantiae non sunt creatae ut sint propter substantias corporales; quia finis nobilior est his quae sunt ad finem. Igitur possumus quidem per sensibilia et sensibilium quantitatem evehi ad cognoscendum intelligibilia et eorundem immensurabiles pene multitudines; at minime licebit spirituales substantias numero corporalium specierum vel motuum coelestium concludere. Quare ipse Aristoteles fatebatur quod sua ratio non esset necessaria, sed probabilitatis niteretur.

Quae cum ita sint, iam deducitur non modo Angelos differre speciebus, sed etiam esse totidem nùmero individua, quot species. Hanc doctrinam S. Thomas perpetuo instituit, et pro certissima commendavit; quia parumper consideranti cuique videbitur haec intime sociari cum toto philosophiae ac theologiae rationali systemate. — Tres itaque opiniones diversorum traduntur. Nam quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, usque ad animas, ut Platonici et cum illis Origenes. Alii vero, quod omnes Angeli sunt unius speciei, et animae alterius. Quidam vero, quod omnes Angeli unius hierarchiae, vel unius ordinis, aut plures uni eidemque speciei subsint. — At vel duos Angelos esse unius eiusdemque speciei est impossibile. Nam ea quae conveniunt in specie et differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. Atqui Angeli non sunt compositi ex materia et forma. Ergo impossibile est esse duos Angelos unius speciei. Processio huius argumentationis clarificatur exemplo albedinis vel humanitatis separatae: nam et albedines non sunt plures nisi secundum quod haerent pluribus substantiis; neque plures humanitates, nisi ex eo quod in plura dividitur signata materia. Universalius itaque constat, omnem differentiam non formalem sed pure materialem seu numericam singularium sub una specie, oriri aut ex quantitate, aut ex subiecto, ut accidit in rebus materialibus et in spiritualibus accidentibus. Differentia vero ex quantitate orta in substantiis locum non habet, nisi ratione materiae; nec materia alio pacto reperitur in substantia completa, nisi ut pars eius. Consequens ergo subit, excludi quamcunque differentiam materialem individuornm plurium

sub una specie, per hoc tantum, quod excluditur ab Angelis compositio ex materia et forma. — Quinimmo etiamsi daretur Angelos habere materiam, neque tamen possent plures in eadem specie constitui. Nam in tali supposito principium distinctionis unius ab alio esset materia; non quidem secundum divisionem quantitatis, at secundum diversitatem potentiarum. Atqui diversitas materiae adducit non solum speciei sed generis diversitatem. Ergo etiamsi forent Angeli compositi ex materia et forma, nihilominus neque duo forent in eadem specie. — Praeterea in rem facit ut consideretur, in substantiis, quae apud nos sunt, rationem generis inveniri seorsim absque nobilitate superadditae naturae: corporeitas enim est in rerum natura absque perfectione mistionis, mistum absque vita, et vivum absque sensu, etc. Intellectualitas autem est ultima et summa natura in universo. Quomodo ergo accipiendae erunt plures substantiae intellectuales, velut sub uno genere differentes specie et non solum numero in completa natura? Replicandum est quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato, et proprium communi; non autem sicut alia et alia natura: alioquin oporteret vel ut omnia animantia essent unius speciei, vel quod contineretur in iisdem aliqua alia perfectior forma quam anima sentiens. Quamvis ergo contingat naturam generis ut imperfectiorem reperiri absque natura differentiae; tamen falsissimum est id fieri necessario, ita quod plura convenientia secundum perfectissimam naturam, in eadem specie comprehendantur. Eo vel maxime, quod convenire in nobilissimo sui contingit dupliciter: primo in nobilissima natura; secundo in nobilissimo gradu naturae eius communis. Quapropter dicendum superest, optime plura speciebus differentia sub nobilissima natura consistere, utpote quae differunt diverso gradu nobilitatis eiusdem naturae: atque ita multiplicantur Angeli. — Denique nec praetereunda est ratio qua dicitur, in nobilissima totius universi parte non inveniri distinctionem vel diversitatem ex particularibus causis, vel quasi per accidens, aut quod non primo intendatur ab universalissimo principio totius entis, et quod non sit in rebus optimum. Atqui diversitas specierum est universalis et ab universalissima causa immediate repetitur, dum multiplicatio singularium sub una specie per se fluit a causa particulari: praeterea bonum speciei et specierum multiplicatio praeponderat bono individui et individuorum multitudini sub una specie: demum sola multiplicatio secundum speciem definita est, et per se intenditur a prima et universalissima

totius generis, substantiae et entis causa. Ergo divinum opus et perfectio naturae angelicae requirit multipticari species, non vero unius speciei individua, dato etiam quod fuerit id aliquo modo possibile.

VI. Angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles facillimum ex praehabita doctrina consequitur, postquam exordiendo explicuerimus quonam sensu plerique sapientes id negare videantur. Itaque secundum fidem christianam certiores reddimur, intellectuales substantias (ut inquit Dionysius, IV de Div. Nom.) vitam habere indeficientem, ab universa corruptione, morte, et materia, et generatione purissimas existentes. Iisdem fulcitur rationibus et maiori ad concludendum efficacia, incorruptibilitas Angelorum secundum suam naturam, ac animae humanae. Nam sola corruptionis ratio circa aliquod invenitur, quia forma eius a materia dissolvitur. Atqui Angeli sunt formae subsistentes et omnino immateriales. Ergo sicut in eis non potest habere locum separatio formae a materia, ita secundum propriam naturam dicendi sunt incorruptibiles.— Ad cuius argumenti solidiorem certitudinem refero quod *esse* per se convenit formae; ita ut separari nequeat ab ipsa, et cuivis alteri conveniat solum ratione formae: ut patet in materia, quae maxime distat a forma. E converso autem cui convenit *esse* per aliud, potest separari ab eo mox ac separetur id secundum quod illi conveniebat: e. gr. rotunditas a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum; sed aeneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc, quod circularis figura separatur ab aere. Hisce rescriptis accedit quod *esse* per se dicitur convenire formae, eo primum sensu, quia non per aliud neque media forma, neque mediante aliqua alia actione coniungente, esse formam sequitur; ita ut eadem generatione sive origine constituatur rei forma et esse secundum illam. Praeterea sciendum est aliquid convenire alicui per se et non per accidens, vel *simpliciter*, vel *physice*. Vocatur autem *per se simpliciter*, quod fundatur super habitudine terminorum absoluta ratione, uti quinarium esse imparem numerum. *Per se* vero *physice* fundatur super habitudine terminorum in esse naturali, ut Socrati per se convenit aliquando corruptioni subesse. Conveniunt unum *per se* et aliud in hoc, quod quemadmodum aliquid conveniens alicui per se simpliciter, necessario et inseparabiliter adhaeret illi absolute sumpto; ita proportionaliter, quod convenit alicui per se physice, necessario et inseparabiliter comitatur illud in esse naturali positum. Differunt vero, quia praedicata per se simpliciter

nihil non necessarium supponunt, quoniam respiciunt subiecta absolute sumpta: praedicata vero per se physice supponunt aliquid non necessarium, sc. subiecta producta fuisse in rerum natura, quae productio non semper est necessaria. Differunt etiam, quia oppositum ei quod est per se simpliciter implicat contradictionem; sed reliquum non est necessarium, nisi necessitate naturalis cursus, eiusque oppositum non implicat contradictionem. Iamvero existere est praedicatum accidentale respectu cuiuscunque naturae citra divinam; neque per se simpliciter sistit, neque oppositum contradictione implicatur. Dicitur tamen per se respectu formae physico modo, quoniam necessario formam productam existendi actus comitatur.

Secunda ratione incorruptibilitas Angelorum optime demonstrabitur, accipiendo signum ex intellectuali operatione, qua fruuntur. Nam unumquodque operatur secundum quod est actu, ita ut sit impossibile prorsus quod nobilitas operis excedat naturalem operantis conditionem. Per consequens operatio rei connaturaliter indicat modum quo res habet esse. Atqui species et ratio operationis ex obiecto formaliter sumpto comprehenditur. Ergo taliter in propria natura unumquodque subsistit ac perseverat, qualis et quanta est perfectio et permanentia formalis obiecti circa quod agit. Atqui obiectum intelligibile sic abstrahit a materia ut sit supra tempus, velut sempiternum ens. Ergo omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundum suam naturam. — Notetur hic sumi obiectum intellectus, non quidem materialiter pro re intellectui obiecta, sed formaliter pro intelligibili in actu et specificative sub ea ratione qua actu intelligitur. Tali sub adspectu sempiternum est, non solum negative, ut abstrahens a temporis differentia a motu et mutatione quacunque; sed etiam positive, ut supra tempus et motum, ita ut corrumpi contingat obiecto intelligibili solum per accidens, puta in phantasmatibus. Nam intelligibile in actu si extra animam in quantum tale existeret, sempiternum positive secundum suum esse poneretur. Ex quo igitur intelligibile secundum se actu quamcunque corruptionem subterfugit, immediatum ac necessarium affertur, quod operatio intellectiva secundum se immobilitate et sempiternitate vigeat. Unde si intelligere est operari hoc modo, modus essendi intellectualis substantiae debet elevari supra tempus et motum, quod est incorruptibiliter subsistere. — Hucusque de Angelorum natura: nam quomodo se habeant ad corpora, ad locum et motum, in alteram lectionem coniicitur.

LECTIO II.

DE COMPARATIONE ANGELORUM AD CORPORA LOCUM ET MOTUM.

Argumentum. I. Angeli non sunt naturaliter corporibus uniti. — II. Assumunt corpora quandoque prout operi exequendo sit opus, quin tamen vitae proprias actiones in iisdem exerceant. — III. Angelus est in loco diffinitive per suam actionem. — IV. Non potest unus Angelus pluribus consistere locis. — V. Neque plures in eodem loco simul. — VI. Loco moventur diversa a corporibus lege. — VII. Nunquam per unum instans; at semper tempore, vel continuo vel discreto.

I. Aliud est substantias intellectuales cuiuscunque materiae expertes subsistere et secundum propriam naturam loco et motui localiter agendo non subesse; aliud est nullimode ad haec tria comparari. Ceterum consideratio praesens accedit quasi pertineat ad Angelorum naturam usque adeo pro viribus ingenii nostri arripiendam: quaeque S. Doctor tribus exposuit quaestionibus, nos hac lectione complectemur.

Igitur satis comperta res est quod Angeli sicut incorporales intelliguntur, ita et immateriales adeo quod neque sint mera corpora, neque corporales substantiae, ut homo, neque subsistentes formae, quae corporibus naturaliter uniantur. Nam, primo, quod accidit alicui naturae, non invenitur universaliter in natura illa: vel sit accidens superiori et inferioribus, ut puta bipes quoad animal, vel sit accidentale quidem superiori, essentiale tamen et constitutivum aut proprium inferioribus, ut rationale vel risibile; et sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit cuicunque. Atqui habere corpus unitum non est de ratione substantiae intellectualis in quantum huiusmodi; cum intelligere non sit actus corporis, nec alicuius virtutis corporeae. Ergo in genere intellectualis substantiae, praeter eam quae naturaliter corpori uniatur, oportet esse ceteras quae per se subsistant naturaliter sine corporis unitione. — Secundo, eatenus accidit alicui substantiae intellectuali esse naturaliter suo corpori unitam, quatenus est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sua natura plenitudinem scientiae, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus: atque istae quatuor conditiones ad invicem connectuntur, ita ut unaquaelibet secumferat alias. Atqui

in quocunque genere invenitur aliquid imperfectum, oportet praeexistere aliquid perfectum in genere illo: idest quandocunque detur aliqua natura quae per plures modos aut differentias essentiales distribuatur; necesse est quod si invenitur secundum imperfectiorem modum aut differentiam, secundum quoque perfectiorem existat. Cuius necessitatis ratio multiplex occurrit: tum quia cum utrumque sit possibile, dissonum est naturam esse sollicitiorem de imperfecto quam de perfecto in genere ullo; tum quia imperfectiora sunt propter magis perfecta; tum quia dividentia naturam multiplicabilem, sunt vel naturâ simul, ut patet de differentiis condividentibus genus, vel alterum se habet ut prius et alterum ut posterius, quod contingit in cuiusque analogi divisione. Stet ergo universaliter certum quod differentiarum eiusdem generis oportet unam se habere ut habitum et perfectionem, alteram vero ut privationem et imperfectionem; ita ut sit impossibile existere inferius quin superius naturâ saltem antecedat. Sunt igitur aliquae substantiae perfectae intellectuales non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus, non constitutae naturaliter in sola potentia, sed per seipsas tam completae et perfectae, ut subsistant a corporibus separatae, quas dicimus Angelos.

II. Nihilominus certissima fides est, eos quandoque corporibus sibi uniendis egere, ut aliquo ministerio fungantur, quod solum medio corpore exequi possint. Assumunt quidem Angeli corpora: nam quae in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus Angelorum, non omnia contigisse in visione prophetica et secundum imaginationem arbitramur. Cuius indicio est, quod imaginaria visione obiectum sistit in sola imaginatione videntis. Atqui Scriptura divina sic introducit Angelos quandoque apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur; sicut Angeli apparentes Abrahae visi sunt ab eo et tota familia eius, a Loth et a civibus Sodomorum; similiter Angelus qui apparuit Tobiae, ab omnibus videbatur. Ergo haec contigerunt secundum corpoream visionem, qua obiicitur id quod positum est extra videntem, ut ab omnibus videatur, quod nonnisi corpus est. Atqui Angeli neque sunt corpora, neque habent corpora naturaliter sibi unita. Relinquitur ergo pro certo quod Angeli corpora interdum assumant.

Tria nunc subeunt consideranda, nempe undenam Angeli corpora sumenda conficiant, quomodo iis uniantur, et propter quemnam finem. Scitum est in primis, quod corpora aëriformia possint condensari usque in solidi statum et figuram. Quocirca suspicari

libet quod Angeli assumant corpora ex aëriformi, condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem; ita ut post aliquod tempus dimittantur et ex integro statim exuant colorem, figuram et statum, opposita resolutione. — Secundo sentiendum opinor, corpus assumptum uniri Angelo, non quidem ut formae, neque solum ut motori; sed sicut motori repraesentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim a S. Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur; ita corpora sensibilia, divinae virtutis ope sic formantur ab Angelis, quo modo congruant ad repraesentandum Angeli intelligibiles proprietates. Hoc est ergo Angelum corpus assumere secundum tria, sc. formari corpus, uniri Angelo, et repraesentare ipsum iuxta operis exequendi convenientiam. — Tertio demum evidens est, non indigere Angelos corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos; ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem, quam homines expectant cum eis habendam in futura vita. Princeps autem istarum assumptionum in Veteri Testamento finis erat, ut quoddam figurale praeludium exhiberetur, quod Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum. Omnes enim apparitiones Veteris Testamenti ad illam ordinatae fuerunt, qua Filius Dei apparuit in carne.

Num itaque Angeli in corporibus assumptis opera vitae exercuerunt? Distinctione opus est. Nam quaedam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus: ut locutio, quae est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum in quantum est sonus; et processio cum aliis motibus in quantum est motus. Quaedam vero sunt viventium opera, quae nullimode inanimatis competunt, ut vegere, sentire et intelligere. Pro qua distinctione attendatur, minime secerni realiter duo, velut componentia viventis actum, sed inspici duo concurrentia ad ipsum. Nam actio aliqua ex duobus naturalem speciem accipere videtur, sc. ex agente et termino. Proprie tamen actio sicut et motus, a termino speciem habet; a principio autem obtinet proprie quod sit naturalis: motus enim et actiones naturales dicuntur quae sunt a principio intrinseco. Quaedam ergo sunt actiones animae, quae non solum ab ea fluunt sicut a principio, sed etiam terminantur ad ipsam et ad corpus animatum: quaedam vero etsi ab anima exiliant, desinunt tamen ad aliquem exteriorem effectum, qui per solam corporis divisionem vel per motum localem effici possit. Praefata igitur distinctio versatur circa effectum seu terminum vitalis operis; quamquam

universa sint naturalia et vitalia ratione principii. Atqui non ita corporibus assumptis uniuntur Angeli, ut formaliter dent iis vitam. Ergo Angeli in corporibus assumptis nullam proprie vereque naturalem vitae actionem exequuntur; sed talium quarundam actionum ad instar, habita ratione effectus sive termini, quaedam agere ut viventia dicuntur.

Ob praemissa vero concludere fas est, primo, quod Angeli nullo modo per organa assumptorum corporum sentiant; secundo, nec proprie loquantur, sed forment sonos in aëre similes humanis vocibus; tertio, nec etiam comedant, cum comestio importet sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis, quod sit talis naturae ut in ipsum possit alimentum converti; quarto demum, pro certissimo habebitur, quod Angeli, neque boni neque mali per hoc quod corpora assumpserint, generationi dent operam. Unde communissima expositoribus et theologis sententia est contra pauciores, quod ubi legitur (Genes. VI) filios Dei vel (in alia littera) Angelos Dei ad filias hominum accessisse, non sunt intelligendi proprie Angeli; sed homines quidam potentiores, aut melius filii Seth qui boni erant, dum filiae hominum vocantur de stirpe Cain prognatae. At vero si cum D. Augustino velit existimari, quod daemones id malum patraverint; eo tantum respectu hoc egisse arbitrabimur, quo ventus transfert de uno in alterum florem vitae germina.

Ex hisce tamen haud sequitur, ut patet, fictiones peragi ab Angelis aut mendacia vana. Similitudo enim comestionis sensibilis proferebat spiritualem supernarum mentium alimoniam, quae in visione et fruitione Dei tota moratur, ut Angelus dixit Tobiae (XII, 19): « Cum essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere, sed ego potu invisibili et cibo utor ». Praeterea non est contra veritatem idipsum quod Angeli videntur in assumptis corporibus agere, ac si essent homines viventes. Non enim assumuntur corpora, nisi ut per proprietates hominis et phaenomena spirituales proprietates Angelorum, et eorundem spiritualia opera designentur; ut puta per oculum virtus cognoscitiva: quod non ita congrue fieret, si veros homines assumerent; quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, et non in Angelos. — Unum et reliquum ex dictis necessario sequitur, quod Angeli moveantur per accidens, motis assumptis corporibus, cum sint in eis sicut motores in mobilibus, atque ita sint in uno locato et moto, quod non alibi consistant. Tamen cum Angeli non sint formae corporum quae movent, motus huiusmodi non est a motore coniuncto ea lege, qua proprium est opus vitae.

III. Falso concluderetur exinde, Angelos non referri ad locum, nisi per accidens. — 1. Quippe simul certa sapientibus res manet Angelos alicubi esse praesentes, et non esse in loco nisi aequivoce, respectu corporum. Nam id fieri intelligitur ratione contactus quantitatis. Atqui corporum quidem est quantitas dimensiva molis, sed Angelus non habet nisi quantitatem virtutis. Ergo dicendi sunt esse quidem in loco Angeli, sed aequivoce respectu corporum. — Idcirco tria censentur discrimina unius ab altera loci occupatione. Corpus enim quantitate sua locatur *circumscriptive, situaliter* et *passive:* Angelus vero, utpote immaterialis, non per quantitatem molis, nec per contactum quantitativum, sed per quantitatem et *contactum virtualem, indivisibiliter, active continens locum,* sola *relatione praesentiae* ad locum, vel causaliter vel formaliter considerata.

2. Opus et labor est ut contactus huiusmodi et praesentiae Angeli ad locum ratio propria sive fundamentum investigetur. A facilioribus gradi iuvat, arrepta distinctione, quot modis ex sensibilibus imaginemur rem esse loco praesentem: quinque enim distingui poterunt. Praesentia rei existentis in loco ad locum est duplex, sc. *circumscriptiva* et *definitiva*. Prima importat commensurationem partium quantitativarum locati ad partes loci; secunda vero importat tantum limitationem seu determinationem ad locum, sc. esse ita hîc, quod non alibi. Ista subdividitur in praesentiam *substantialem* et *causalem*. Vocatur autem praesentia substantialis, relatio praesentiae, qua formaliter substantia etiam indivisibilis est ita huic loco praesens quod non alteri, quamvis nullam causalitatem habere posset respectu loci. Causalis autem praesentia secundum triplicem statum causae effectivae distinguitur, nempe *ordinis, approximationis,* et *operationis*. Appellatur praesentia ordinis, relatio proportionis, inter agens et patiens, secundum potentiam proximam, praeparatam, immediatam et sufficientem ad opus, exclusis omnibus impedimentis. Praesentia vero approximationis, vocatur relatio approximationis immediate agentis in patiens immediate, quae praevenit actionem, ordine naturae saltem. Praesentia autem operationis, dicitur relatio agentis ad passum immediate, inseparabilis ab actione: ita quod vel est ipse respectus in actione importatus, vel non est sine illo. Exempli ad causam inspiciatur nauta praesens navi praesentia ordinis inter virtutem suam et navim, ut potest gubernari ab ipso: praesens eidem approximatione contingit, dum ipse prius natura intelligitur proximus navi, quam operetur: tertio demum fit praesens navi secundum actualem opera-

tionem; sive haec relatio praesentiae comitans operationem sit idem quod relatio moventis ad motum, sive ab illa distinguatur.

3. Hisce praeiactis distinctionibus, dicendum quod tres tantum sunt certae, sc. *circumscriptiva,* et *ordinis,* et *operationis;* de reliquis duabus ambiguitas et gravissima controversia est, pluribus desciscentibus a S. Thoma et Caietano, et in oppositum euntibus. Igitur de praesentia substantiali, num sit admittenda seorsim ab altera, certior sententia negat, ex eo quod omnis respectus, sive intrinsecus sive extrinsecus adveniens, exigit aliquod fundamentum. Atqui talis respectus praesentiae substantialis, prout velit seorsim ab altera induci, nullum habet fundamentum. Est igitur fictio mera. Cuius argumenti maior consideranti est evidens: tum quia secus quilibet respectus cuilibet posset tribui, si nullum requiratur fundamentum quod sit ratio actus vel potentiae uno prae aliis: tum quia omnis respectus, aut convenit cuique enti vel quibusdam. Atqui in prima hypothesi foret assignanda ratio ex ente in quantum est ens, ut patet de respectu intelligibilitatis et appetibilitatis: sin vero conveniat solum quibusdam entibus, adhuc erit assignanda ratio sive fundamentum, unde uni et non alteri talis respectus inhaereat. Tum denique id constat, quia posse certum respectum habere, est praedicatum demonstrabile de re ipsa, quamvis habere illum in actu sit forte contingens. Ergo habet in subiecto causam necessariam, per quam a priori infertur, et per quam inest subiecto. Causa autem illa aut fundamentum est, aut ex ipsa causa fundamentum habetur. Ergo stat maior, quod omnis respectus, sive intrinsecus sive extrinsecus adveniens, exigit aliquod fundamentum. — Minor vero probatur; quoniam aut fundamentum talis respectus, est aliquid absolutum inventum in pura substantia, aut est absolutum cum aliquo extrinseco connotato. Atqui neutrum affirmari potest. Non est quidem aliquod absolutum inventum in pura substantia; nam in pura substantia invenitur ratio substantiae et limitatio eiusdem, et similiter virtus eius et eiusdem limitatio. Iamvero substantia in quantum substantia hunc non fundat respectum, eo vel maxime quia non omnis substantia potest illum fundare: et certum theologis est quod substantia non est ratio essendi in loco diffinitive. Praeterea in quantum substantia est limitata ad genus vel ad speciem vel ad singulare, accipit quidem determinationem essentialem seu entitativam; sed haec determinatio diversae omnino rationis est ab ea quae ad locum pertinet: sola entis determinatio secundum quantitatem molis contrahit ens consequenter ad genus eius quod

loco potest comprehendi. Idipsum oportet intelligere de quibuscunque modis entium, cum per se primo non contrahant ad rationem locabilis: quare exigunt, tum substantia, tum quicumque substantiae modus aliam rationem qua sic contrahantur ad locum. Quod autem fundamentum et ratio talis respectus non sit substantia, connotato aliquo alio, probatur. Nam tale extrinsecum non potest esse nisi, vel relatio vel negatio indistantiae. Atqui relatio quaevis exigit fundamentum; et per hoc quod substantia est indistans, non constituitur praesens, cum et substantia indivisibilis quae nuspiam sit, vere indistans diceretur, atque ideo esset simul nuspiam et hic esset, quod implicat contradictionem. Quae cum ita maneant, in hypothesi ab adversariis obiecta, quod aqua in vase locata suam quantitatem amittat, non esset amplius locabilis, sicut remoto colore non est visibilis.

4. Neque praesentia *approximationis* praecise sumptae est admittenda. Nam vel agens et patiens est corporeum, vel utrumque spirituale, vel agens spirituale et patiens corporeum. Atqui si utrumque est corporeum, simultas haec praeveniens actionem est contactus quantitativus qui ad praesentiam circumscriptionis pertinet. Quae autem fingi detur praesentia antecedens actionem in utrisque spiritualibus, haec est solius ordinis immediati; quia id facit ordo in spiritualibus quod situs in corporalibus. Idipsum dicatur si agens tantum sit spirituale, et ideo insituabile. Superest ergo, praesentiam approximationis coincidere cum reliqua ordinis, et per se esse fictione mera ab illa discretam, sicut nec pure substantialis dari queit. Tres igitur praesentias inter se distinguere oportebit, quae sufficiunt, cum reliquae his coincidere vel nihil esse aut supervacaneo studio inferri videantur.

5. Advertam nunc circa praesentiam operatione institutam, inter agens in actu et patiens, praeter relationes agentis et patientis, non dari aliam relationem concomitantem praesentiae inter ipsa. Nam haec relatio quonam fundamento subsisteret? Praeterea esset, aequiparantiae, sive in utroque secundum eandem rationem. Atqui ex ratione agentis et patientis, ut sic, nullam oportet consurgere aut concomitari relationem aequiparantiae. Ergo pluralitas haec sine necessitate ponenda non est; dum inter agens et patiens sufficit, primo esse simultatem secundum praesentiam ordinis, secundo, operationis: et in corporibus additur tertia, secundum quantitativum contactum.

6. Cum Angelus non sit in loco nisi praesentia ordinis vel ope-

rationis, haec tria subeunt quaerenda: ratio essendi in loco, res in loco existens, et modus secundum distantiam et propinquitatem. Primum est, quantitas virtualis tangens locum: qui tactus nihil aliud est quam praesentia secundum operationem et praesentia ordinis; sive utraque simul concurrat, sive altera. — Verum notetur quod praesentia ordinis a praesentia operationis non distinguitur ut potentia ab actu secundo, sed ut habitus. Nam haec supra posse agere addit, ex parte quidem substantiae Angeli negationem situalis distantiae, eo modo quo potest sibi convenire: ex parte intellectus, cognitionem practicam talis operis in hoc corpus, ut a se exercendi: ex parte vero potentiae executivae, expeditionem; ita quod potentia sua non detineatur virtute aliqua superiori, nec occupata sit ad opus aliud, sed ad hoc parata promptaque habeatur: ex parte demum voluntatis addit electionem praedictae praeparationis ad hoc opus in hoc corpus exercendum. — Atqui operationum duplex est genus: nam quaedam sunt cum quadam continuitate, ut movere; et quaedam fieri dicuntur interrupte, ut praesidere, custodire et similia. Ergo et dupliciter contingit Angelum esse loco praesentem opere suo: vel cum actualiter attingit corpus quod moveat, vel cum attendit et vacat ut coepta bene succedant, quamvis non continue quippiam exterius peragat. Quapropter praesentia ordinis sufficit quidem ut Angelus dicatur esse in loco, *incomplete:* tunc vero *complete* adsistit, cum non solum habitu sed etiam actu secundo operatur.

Secundo, res in loco praesens videbitur operatio, potentia, vel substantia? Ferme cum actu secundo dicitur Angelus alicubi esse, res existens in loco non est sola operatio sive effectus Angeli, sed procul dubio ipsa substantia, diversimode. Nam operatio est in corpore ut perfectio in perfectibili, substantia vero Angeli est ibi ut res per seipsam subsistens. Locatum quippe non est idem secundum esse substantiale vel accidentale ipsi loco; cum neutrum alterius accidens vel substantia quoquo modo sit. — Nihilominus haud est semper substantia praesens, ubi versatur operatio. Nam dupliciter Angelum operari in corpus accidit: sc. immediate supposito, et mediate. Itaque dupliciter potest dici esse in loco mediante operatione: videlicet per potentiam et per substantiam. Nam in corpore circa quod immediate operatur, est per operationem et per potentiam, quia illud sua virtute contingit: est quoque per substantiam, dum immediate supposito attingit ipsum, concurrente negatione situalis distantiae, velut causâ, seu melius ut conditione

sine qua non adesset praesens. Sed in quo corpore agit mediate, est per solam operationem et potentiam, non per substantiam.

Tertio, modus autem secundum distantiam et propinquitatem ad loca intelligitur ex eo quod substantia Angeli existens in uno loco distat ab alio. Distantia tamen sumi dupliciter potest: primum pro distantia locali sive situali; secundo pro distantia inter agens et patiens ut sic, id est in proproportione inter hoc et illud, ut alterum agat et alterum ab eo patiatur. Hoc secundo modo Angelus est uni loco propinquior quam alteri, quatenus proportionatur ut agens respectu unius prae altero. Distantia situalis vero distingui debet in eam quae per se fiat, et quae per accidens. Angelus ergo per se non est distans aut propinquus ulli loco; neque est per accidens quantum ad se, eo modo quo dicitur albedo per accidens quanta et locata et distans ratione subiecti. Denique Angelus per accidens distat ratione corporis quocum est ut motor; et hoc sensu praedicatur de Angelo propinquitas vel distantia.— Quae hucusque disputavimus videntur maxime rationi congrua, quibus dicta Sanctorum, et pleraeque Doctorum, ac praecipue S. Thomae positiones conciliantur. Neque est assentiendum Vasquesio (Disp. 188), ubi inter sex opiniones dividit sententiam Caietani ab ea quam refert esse S. Thomae; quique tandem eas abiiciens suam pro vera tradit, quam nos multo minus probatione dignam arbitramur. Dicit enim (cap. 7): « Reiectis iam aliorum opinionibus, una tantum superesse videtur, ceteris probabilior, nempe Angelum in loco esse modo quodam absoluto addito substantiae Angeli, ex voluntate omnino illius pendente, tamquam ex principio efficienti ». Potius est ut lectori exhibeam ipsius Angelici conclusionem (Quodl. I, q. 3, a. 4): « Qualiter Angelus sit in loco corporeo, considerari potest ex modo quo corpus est in loco. Est enim corpus in loco per contactum loci; contactus autem corporis est per quantitatem dimensivam, quae in Angelo non invenitur, cum sit incorporeus; sed loco eius est in eo quantitas virtualis. Sicut ergo corpus est in loco per contactum dimensivae quantitatis, ita Angelus est in loco per contactum virtutis. Si quis autem velit virtutis contactum operationem vocare, propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis; dicatur, quod Angelus est in loco per operationem: ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio; sed quaecunque unitio qua sua virtute se corpori unit, praesidendo, vel continendo vel quocunque alio modo ».

IV. Consequens iam facile desumitur, considerata potentia natu-

rali et ordine divinae sapientiae, Angelum non posse simul pluribus consistere locis. Nam Angelus est virtutis et essentiae finitae, qua non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum, velut totalem et adaequatum effectum; qui sub formali ratione quid unum realiter est, non modo ut effectus unus comparandus ad unam causam, sed etiam ut obiectum ad suam propriam potentiam. Et per hoc potissimum differt quidquid potest Angelus sua naturali virtute, ab eo quod potest Deus: nam est universalis causa omnium quae sua virtute omnia contingit sub ratione universalissima totius entis. Unde sicut universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem; ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad virtutem Angeli, ita ut non ad omnia sed ad aliquid unum determinatum se virtus eius protendat. Atqui Angelus est in loco per applicationem virtutis suae ad locum. Ergo non est ubique, nec in pluribus locis per se primo et simul, habita ratione sui adaequati effectus, sed in uno loco tantum. — Opportunum est ut reprehendatur eorum deceptio, qui imaginationem suam transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem Angeli instar puncti, ita ut is nequeat consistere nisi in loco punctali. Nam, contra eos arguendum subit, quod indivisibile punctum habet situm et infra genus quantitatis prehenditur; sed Angelus est indivisibilis, extra genus quantitatis et situs excedens. Ergo nulla cogit necessitas determinandi locum indivisibilem situ cuique Angelo. Verumtamen tantus ei locus competit, divisibilis vel indivisibilis, vel maior vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus maius vel minus. Tamen licet Angelo tribui possit ut sit in loco indivisibili; non potest esse in loco quantumcumque magno, quia virtus eius finita est. Quapropter locus adaequate proportionatus non est eiusdem magnitudinis ad quoscunque Angelos; sed differt gradibus non secus ac illorum substantia et virtus. — Insuper facile constat, Angelum posse applicare virtutem suam pluribus quidem locis et successive, et simul, cum loci plures referuntur et subsunt per modum unius, cui immediate et totaliter fiat virtutis applicatio. — Postremum redit inspicienda diversitas, qua esse in loco convenit corpori et Angelo et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco: Angelus tantum diffinitive, cum ita sistat in uno loco quod non in alio simul: Deus autem neque circumscriptive neque diffinitive, quia immensus ubique praesens manet cum solo diversorum effectuum discrimine.

V. Expedit autem ut non modo Angelus ad plura loca, sed etiam plures Angeli, secundum rerum potentiam, ad eundem locum conferantur, quaerentibus num simul possint consistere. In promptu solutio quaestionis occurrit: nam impossibile est quod duae causae completae eiusdem ordinis et eadem ratione agentes sint immediatae unius et eiusdem rei: ut puta formae plures eiusdem speciei, et plura moventia proxima secundum uniuscuiusque totalem effectum. Atqui Angelus dicitur esse in loco per hoc, quod virtus eius immediate contingit in locum per modum continentis perfecti. Ergo naturaliter loquendo ac prouti considerari velint secundum ordinem divinae sapientiae, plures Angeli nequeunt simul eundem in uno loco et eadem ratione gignere effectum, nec ibi simul subsistere.

VI. Quidquid sistit finitum in loco, potest loco moveri: oportet ergo perspicere, num et quanam lege fiat localiter motus Angeli; quoniam experimur corpra moveri sub continuitatis et temporis definitione. — Itaque primum affirmabitur ex fide, non modo beatas animas, sed et beatos Angelos moveri localiter; at eâdem rationis diversitate a corporibus, quam nuper de loci continentia exploravimus. Ergo motus localis quidem commensuratione et exigentia loci, secundum continuitatem magnitudinis, et secundum prius et posterius in magnitudine, pertinet ad corpus. Sed Angelus cum non sit in loco nisi secundum contactum virtutis, et cum nequeat simul esse in pluribus locis; ita moveri intelligitur, in quantum successive et non simul praeterit unum et in alterum se transfert locum, vel servando continuitatem, vel discreta solum alternatione virtutis: id est prouti vel dimittat successive divisibilem locum in quo prius erat, vel totum simul et toti alteri loco simul se applicet. Unde fit quod motus Angeli non est perinde localis, ut actus imperfecti, sive existentis in potentia, nec propter aliquid sibi adsciscendum; neque ideo localis secundum propriam rationem. — Ex hoc adstruitur, motum Angeli qui sit continuus, fieri per medium; qui vero discretus, impossibile est fieri per omnia media inter principium et motus terminum. Nam tot media sunt discrete consideranda, quot instantia temporis mensurantia motum. Atqui ea sunt infinita, non secus ac solet dici magnitudo divisibilis in infinitum. Ergo impossibile est discretis actibus Angelum moveri per omnia media. Quocirca quandocunque Angelus discrete se moveat in loco, pro lubitu suo habet ut vel plura aut pauciora tangat media, vel de uno extremo mox in aliud transiliat: in quo casu, mutatum esse, est pars integrum motum constituens, sicut unitas est pars numeri.

VII. At forte videbitur motum localem Angeli esse in instanti: non quidem eo respectu ut simplex acquisitio loci sit instantanea, evidens cum ex dictis maneat posse Angelum primo instanti applicare se ad locum quin uspiam prius fuerit; sed in quantum dicatur Angelus unum locum acquirere postquam in altero fuerit. Iamvero nulla dubitatio exurgit circa mensuram transitus de uno in alium locum, quoniam aperta res est hanc non esse per instans; sed controvertitur disputatio de comparanda mensura propria acquisitionis termini ad quem ad mensuram propriam termini a quo; num se habeant ut instans et instans, vel ut tempus et tempus, vel ut instans et tempus: sc. utrum mensura transitus Angeli de loco ad locum sic se habeat, quod mensura acquisitionis termini ad quem, se habeat ad terminum a quo, ut instans ad tempus. — Igitur quorumdam opinio fertur dicentium, quod cum Angelus movetur, in toto tempore praecedenti terminum a quo servat, in ultimo autem instanti est in termino ad quem, et ideo sub instans movetur: nam (aiunt) inter duos terminos non est aliquod medium, sicut nec inter tempus et temporis finem; cum neque detur ultimum nunc in quo fuit in termino a quo. Unde ultimum tempus dabitur Angelo, cum fuit in termino a quo moveretur. — Impugnatur haec positio, quia non est ad propositum: nam omnis mutatio instantanea est terminus alicuius motus. Atqui motus Angeli non est alicuius motus terminatio; ergo non est instantanea. Cuius argumenti maior probatur ex convenientia inter motum et quietem quoad mensuram: quia quidquid movetur in aliquo toto tempore, in quolibet illius temporis aliter et aliter se habet: et similiter quidquid quiescit in aliquo toto tempore, in quolibet illius se habet eodem modo. Ergo impossibile est ut aliquid toto aliquo tempore quiescat, et ultimo illius aliter se habeat; possibile vero moveri toto aliquo tempore, et aliter se habere in ultimo illius, ita ut habeat formam quam prius non habuerat. Cum igitur motus localis Angeli non sit terminus alicuius alterius motus continui, sed per seipsum a nullo alio motu dependeat; impossibile est quod in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo *nunc* sit in alio loco. — Quae cum ita sint, oportet assignare *nunc*, in quo ultimo fuit Angelus in loco praecedenti. Atqui ubi sunt multa *nunc* sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus. Ergo motus Angeli necessario est in aliquo tempore. Atqui motus potest esse Angeli vel continuus vel discretus. Ergo et proportionaliter erit secundum mensuram temporis vel continui vel discreti. Verum quicunque motus

Angeli diversae rationis est a motu coelestium corporum et quorumlibet aliorum. Ergo et diversae rationis oportebit esse tempus unum ab altero. Unde nec velocitas aut remissio motus illius habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, neque erit secundum quantitatem virtutis; sed secundum determinationem suae voluntatis, qua eadem virtus applicatur huic vel alteri mobilium; et per consequens tempus illud erit proportionabile alteri propter proportionem magnitudinum in quibus est motus. Ceterum de hac re satis disputatum fuerat in prima parte, quaestione decima, cum ageretur de aeternitate, tempore et aevo.

LECTIO III.

DE COGNITIONE ANGELORUM.

Argumentum. I. In Angelis, ut esse ab essentia, ita intelligere et intellectus ab utroque et inter se realiter distinguuntur. — II. Non est in Angelis proprie intellectus possibilis et agens, ac multo minus ulla diversi generis cognitio. — III. Etsi Angelus se per suam essentiam videat; medium tamen omnia alia cognoscendi sunt species intelligibiles naturaliter inditae, eo pauciores ac simul efficaciores et universaliores, quo sunt altioris gradus intelligentiae. — IV. Angelus quique non modo se per seipsum, sed etiam alios per inditas species repraesentatrices singulorum apprehendit, atque Deum, quem naturaliter intueri nequit, in se velut purissimo speculo, nulla alia mediante specie contemplatur. — V. Cognoscuntur quoque ab Angelis singula materialia per inditas species: at minime cogitationes cordium per se, nec futura contingentia, nec mysteria gratiae, nisi a Deo supernaturali dono revelentur. — VI. Longe differt modus cognitionis angelicae a nostra, tum ratione potentiae et actus, tum discursus et compositionis vel divisionis, tum denique falsitatis. — VII. Optime beatorum Angelorum cognitio in matutinam et vespertinam dispescitur, vel sola ratione, vel etiam re.

I. Cum Angeli sint substantiae intellectuales et omnino separatae a quacunque materia, prima omnium potentia est intellectus, et prima operatio est intelligere proprium obiectum aliquo medio et modo proprio cognitionis ipsius. Quocirca brevi quidem discursu, at quatuor ista huic lectioni subiiciuntur. — Et primum, id maxime constare debet, quod in Angelis realiter differat ab esse et substantia, tum intelligere, tum ipsa virtus intellectiva: quae summa affirmatio fere communissima theologis est omni ex parte, et Patrum SS. institutis optime consona. Impossibile, inquam, est, ut actio Angeli vel cuiuscunque alterius creaturae sit eius substantia.

Nam actio est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Atqui praeter unum Deum impossibile est ut aliquid aliud sit suamet actualitas: quia actualitas potentialitati repugnat; et omne aliud praeter Deum habet actum potentiae admixtum. Ergo solius Dei est ut suum esse sit suum agere. Huc accedit quod si intelligere Angeli esset sua substantia, foret subsistens: quod non potest esse nisi unum. Quocirca, semel dato quod idem sit intelligere et esse, subtraheretur diversitas graduum in creaturis intelligentibus, et realis distinctio, non solum inter eas, sed quoque a Deo.

Tota haec demonstratio ab una procedit ratione identitatis praefatae quae paulisper attendenda est. 1. Duae rationes formales quadrupliciter se habere possunt ad identitatem realem: vel quae scilicet hanc sibi vindicant in quocunque inveniantur, ut ratio entis et boni; vel quae ex seipsis distinctionem realem secumferunt in quocunque, ut ratio albedinis et dulcedinis; aut ex sese neutrum determinant. Id vero contingit dupliciter, quia quaedam indifferenter se habent ad identitatem et diversitatem realem; ita ut nec ex seipsis, nec ex conditionibus comitantibus, si invenirentur sibi derelictae, aliquam per se unionem haberent, ut patet de rationibus iustitiae et sapientiae: quaedam vero magis ad diversitatem, quam ad identitatem declinant; ita ut ex seipsis aliquam inter se propriam vindicent coniunctionem, et ex conditionibus concomitantibus eas, quantum est ex parte ipsarum, si solae invenirentur, coniunctio illa realem distinctionem exigeret extremorum. Tales sunt rationes virtutis seu potentiae et operationis, necnon τοῦ esse et essentiae; quae si coniungantur per se ut actus et potentia, oportet realiter distingui, ut realiter sit actus et realis potentia. — 2. Aliqua duo habere se ut actum et potentiam contingit, vel formaliter vel virtualiter. Formaliter quidem, si alterum ita invenitur in re alteri coniunctum, quod actuat secundum rem illud. Virtualiter autem, cum aliqua duo identice quidem sunt unum; habent tamen tales rationes formales, quod si coniungerentur (abstrahendo ab eo ex quo habent ut sint unum identice) alterum reactuaret reliquum, ut se habet aeternitas et immutabilitas quae si realiter distingueretur ab aeternitate, produceret eam. Ex hisce liquet argumenti efficacia: nam quae se habent ut proprius actus et propria potentia, non sunt idem nisi in actu puro, quia secundum se realiter distinguerentur. — 3. Si loquamur de abstractione formali secundum rem; apparet quoque certissimum, id abstractum non esse nisi unum; cum ei secundum rem auferatur

quodcunque distinctivum reale, tum formaliter tum materialiter: et hoc ipsum esset simul subsistens atque unicum, immo infinitum. Ubi notetur quod intellectio (de hac operatione praecipuus est sermo) contrahitur, vel per subiecta extrinsece, ut puta si distinguatur in angelicam et humanam; vel per obiecta secundum intrinsecum ordinem ad illa; vel per proprias differentias intrinsece dividentes communem operationem, ut genus vel ut analogum: quae tamen differentiae essentiales actus intelligendi sumuntur in ordine ad obiecta. Hoc praemisso, advertitur quod intelligere est perfectio simplex quae tamen in sua ratione formali non importat subsistentiam, sc. talem et tantam perfectionem ut sit subsistens: at dato quod subsistat, id repeti debet ab eius perfectione; sicut dicimus quod sapientia infinita subsistit, et quod relationes in divinis sint substantiae. Ergo in tali hypothesi non modo intelligere Angeli esset subsistens; sed etiam ex se vindicaret absolutam et infinitam perfectionem, excludens propterea quodcunque aliud contrahens cuius ope suscipiat suum esse. Subsistere enim nunc accipitur, non praecise ut significat tantum affirmationem essendi in rerum natura, et negationem substentationis in alio quocunque; sed ut importat quemdam naturalem entis modum, cui naturaliter talis negatio et affirmatio talis copulantur. Qua analysi peracta, pleniori luce verum certumque habebitur quod hic superius conclusum est.

Ex hoc statim arguitur distingui etiam realiter intelligere Angeli ab eius esse, praesertim ex eo quod habet infinitatem quandam ratione obiecti ad quod formaliter et adaequate sumptum refertur secundum propriam essentiam. Atqui esse solius Dei est simpliciter infinitum in se omnia comprehendens. Ergo solum esse divinum est suum intelligere. — Num, hisce stantibus poterit intellectus realiter idem esse ac Angeli essentia? Praeter superius adhibitam rationem, haec subit, quod potentia dicitur ad actum, ita ut secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum. Atqui in omni creata substantia differt ita essentia a suo esse, ut comparetur ad ipsum sicut potentia ad actum: actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. Cum ergo in Angelis non sit idem intelligere et esse nec aliqua alia operatio (sicut in quocunque alio creato); essentia Angeli non est eius potentia intellectiva. Neque lateat quod est actionis principium principale mediatum substantia quaeque creata: esse proximum sed (secundarium) convenit potentiae: Deus tantum per suam essentiam est simul proximum principium eliciens actum et principale.

II. Circa intelligendi potentiam succedit affirmanda unitas, ne cui videatur ibi consistere intellectus agens et possibilis aut praeter cognitionem intellectivam, aliqua alia, prout in nobis experimur. Nam, primo, necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis provenit ex eo quod invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu; ponendi autem intellectum agentem necessitas urget, quia naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam ut immateriales et intelligibiles actu, sed fiunt per aliquam virtutem propriam animae rationalis, cui naturaliter intelligibilia huiusmodi proportionantur. Atqui Angeli non sunt quandoque intelligentes in potentia tantum, respectu eorum quae naturaliter intelligunt, neque haec sunt intelligibilia in potentia, sed in actu, quia primo et principaliter intelligunt res immateriales. Ergo non potest esse in Angelis intellectus agens et possibilis. — Aequivoce poterit uterque admitti, hoc scilicet sensu. Nam intellectus agentis est illuminare, non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia in actu: ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium et quandoque fieri actu. Angelus vero illuminat Angelum et illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quae cognoscenda quandoque est in potentia. Igitur non proprie sed per quandam analogiam poterit uterque intellectus, seu potius utraque unius intellectus aptitudo, activa et passiva, nomine agentis et possibilis nuncupari. — Reliquum est ut praeter cognitionem intellectivam Angelo quaecunque alia negetur, si proprie loqui velimus. Requidem vera sunt potentiae cognoscitivae quaedam in anima nostra, quarum operationes per organa corporea exercentur, et huiusmodi vires sunt actus quarundam partium corporis, sicut est visus in oculo et auditus in aure: quaedam vero minime, ut intellectus et voluntas. Atqui non habent Angeli corpora sibi naturaliter unita. Ergo non dividuntur in partes diversarum cognitionum, sed unusquisque est creatura totaliter intellectiva, et iure vocatur intellectus et mens. — Non diffitear a quibusdam Patribus tributam esse Angelis congnitionem sensitivam, ut refert Petavius (de Angelis, l. I, c. 6) et praecipue S. Augustinus. At S. Doctor ab hac perplexitate duplici se expedit via. Primum, quod auctoritates illae loquantur opinione aliorum ponentium Angelos et daemones habere corpora naturaliter sibi unita; quam saepe revocat Augustinus, quin docere intendat. Alio modo potest dici, ut per quandam similitudinem sermo fuerit. Nam cum sensus cer-

tam apprehensionem habeat de proprio sensibili, etiam intellectus arripiens certo quippiam sentire dicitur, et sententiam tenere. Praeterea experientia in nobis contingit, dum singularia per sensum cognoscimus. Angeli autem singularia cognoscunt; et ideo per similitudinem cognitorum experiri creduntur. Insuper memoria in Angelis reapse est secundum quod ponitur in mente, licet eis non competat secundum quod ponitur pars animae sensitivae. Denique et phantasia proterva daemonibus attribuitur, ex eo quod habent falsam practicam existimationem de vero bono. Deceptio autem in nobis proprie fit (quod explicuimus cum ageretur de falsitate), per quam interdum similitudinibus rerum inhaeremus, sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.

III. Postquam fuerit designatum quid et qualiter una sit in Angelo virtus intellectiva, de medio cognitionis agatur. Medium quo intelligunt Angeli sumi debet pro cognitione distincta, pro omnibus rebus et rerum rationibus naturaliter cognoscibilibus, et secundum habitudinem causae formalis. Profecto Angeli non cognoscunt omnia per essentiam suam praecise, sed per similitudines superadditas. Nam nulla forma complete perficit aliquam potentiam, nisi contineat omnia ad quae se extendit potentia illa: id potest usque ad evidentiam perspici a posteriori in rebus corruptibilibus; in quibus forma non perfecte complet materiae potentiam, quia haec ad plura se extendit quam sit continentia uniuscuiusque formae. Atqui potentia Angeli intellectiva se extendit ad omnia, utpote cuius obiectum est ens et verum commune: ipsa autem essentia Angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Ergo impossibile est ut Angelus per suam essentiam omnia cognoscat; sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas. Quocirca intelligit quidem Angelus ea quae sunt supra ipsum et quae infra, per suam essentiam, velut quadam ratione communi, prouti non perfecte in eius substantia continentur, sed propriis differentiis ab ea secernuntur. Solius Dei est omnia in se perfecte cognoscere, quod in prima Disputatione actum est; quia nempe in se simpliciter omnia perfecte comprehendit ut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit quidquid est in quacunque re proprium vel commune.

Undenam sumit Angelus species intelligibiles? Non certe a rebus, at sunt ei connaturales. Id primum adstruxit Dionysius (c. 7 de Div. Nom.) cum ait: « Angeli non congregant divinam cognitionem a rebus intelligibilibus aut sensibilibus »: cui annuit S. Augustinus (l. II

super Genesim, c. 8), quod: « Cetera quae infra Angelos sunt, ita causantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturae, ac deinde in genere suo... Sicut ratio qua creatura conditur, prius est in Verbo Dei quam ipsa creatura quae conditur; sic eiusdem rationis cognitio prius est in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturae ». Indicium huius conclusionis esto, quia sic oportet distingui spirituales substantias et ordinem, ut est distinctio et ordo corporalium. Atqui suprema corpora habent potentiam in sui natura totaliter formâ perfectam; inferiora autem pluribus et succedentibus formis accipiendis perficiuntur ab aliquo agente. Similiter ergo inferiores substantiae intellectivae complentur per species intelligibiles quas a rebus per abstractionem suscipiunt; potentia vero intellectiva in Angelis naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda, quae naturaliter cognoscere possunt. Summa huius facti ratio consistit, quia substantiae spirituales inferiores habent esse affine corpori, in quantum sunt corporum formae: quare ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur. Atqui substantiae superiores sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes. Ergo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura. Denique, semel admisso connaturale esse Angelo cuique ut per effluentes a Deo species intelligibiles perficiatur, certe non abstrahit a rebus sensibilibus species quibus non eget. Quinimmo absonum et impossibile fore videtur abstrahi a sensibilibus intelligibiles species, nisi mediante phantasmate, quo natura sensibilium accipiat supremum esse sensibile actu quasi medium inter supremum et infimum.

Quidquid connaturale pluribus est differentibus secundum totam essentiam, proportionaliter in iis reperitur. Si itaque Angeli accipiunt connaturaliter species a Deo, quibus propria et proportionata sibi apprehendunt; necesse est diversitatem quandam in speciebus contingere. Haec autem reponitur, quia superiores Angeli intelligunt per species magis universales, quae nempe ad plura se extendunt in repraesentando; per hoc quod non modo sit species rem universaliorem repraesentans, sed et plura in actu: velut species repraesentativa animalitatis et omnium per se differentiarum eius actualiter, universalior species diceretur et esset, quam repraesentativa animalitatis, vel humanitatis tantum. Haec diversitas pro-

batur ex hoc quod intellectus quanto naturaliter superiores, tanto sunt similiores Deo in perfectione intelligibili et modo eius: nam haec est perfectio simplex et communicabilis creaturae praesertim, quae ex natura sua vindicat similitudinem ad Deum secundum omnes perfectiones communicabiles, diverso tamen gradu. Atqui in eo maior perfectio intelligendi consistit, quod obiectum formale adaequatum sit altius et plura complectens, atque ideo per pauciores et universaliores species omnia naturaliter proportionata intelligantur. Ergo superiores Angeli per species universaliores intelligunt. In Deo enim tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur secundum purissimam unitatem divinae essentiae: quae quidem intelligibilis plenitudo in creaturis intellectualibus communicatur multiplicitate quadam minori aut maiori, prout magis vel minus secundum naturam Deo assimilantur. Cuius rei experimur indicium, quia ingeniosiores ex paucioribus principiis et absque distincta singulorum propositione veritatem docentur. Sic ergo multo magis qui Angeli sunt altioris et efficacioris intellectus, habent cognitionem universaliorem: non quatenus cognoscant solummodo universaliorem naturam; sed quatenus universaliori medio perfectius et simul distincte ut unum universale et singula propria in eo comprehensa cognoscunt.

Verum ex Caietano altius exploranda est conclusio per hanc viam. Duo sunt genera entium: quaedam ad hoc primo instituta ut sint, quamvis forte secundario alia repraesentent, quaeque *res* vocantur; quaedam vero ad hoc primo instituta sunt naturaliter, ut alia repraesentent, quae dicuntur *intentiones* rerum et species intelligibiles vel sensibiles. Necessitas autem ponendi haec duo genera est, quia oportet cognoscitivum esse non solum ipsum, sed alia, et intellectivum omnia. Atqui naturae rerum secundum seipsas nequeunt esse in cognoscitivo, nec ipsum sua sola substantia finita potest esse tantae excellentiae ut habeat in se unde sibi distincte assimilentur naturae rerum cognoscibilium secundum proprias earundem rationes. Unde oportuit institui a natura ens intentionale, quo cognoscitivum esset cognoscibilia. Secundo, cognoscitivum et intentionale non distinguuntur sicut duo rerum ordines, sed potius ut concurrentia ad perfectionem unius ordinis, sc. naturae cognoscentis; quoniam intentionale non est aliud quam intrinsecum complementum cognoscitivi, ut suppleat quidquid est necessarium ad cognoscendum alia, sive ad hoc ut substantia cognoscitiva sit actu sua cognoscibilia: ideo intrinsecum est, quia perficit ipsum ut eli-

ciat intrinsecam operationem. Ergo proportionaliter se habent haec duo, et quoad actum et potentiam, nec non quoad altitudinem gradus. Atqui quanto magis virtus cognoscitiva unitatem servat in cognoscendo, tanto minorem diversitatem exigit in esse intentionali quo est sua cognoscibilia: et per hoc quanto virtus cognoscitiva est altioris ordinis, tanto altius et consequenter minus distinctum et magis universale in repraesentando sibi vindicat esse intentionale, seu species intelligibiles. Unde ita debet contingere ut altior Angelus puriori actu et specie simul altiori ac universaliori distincte intelligat ea plura quae ab inferiori intellectu pluribus speciebus intelliguntur; sicut phantasia per unam speciem sensibilem distincte apprehendit plura et diversorum sensuum obiecta. Quae nobilitas specierum intelligibilium consideranda est, non quantum ad esse naturaliter, quia sunt accidentia, sed quantum ad esse intentionale et repraesentativum, quo sub respectu species altioris ordinis excedit quamcunque inferiorem naturam. Ergo consistunt et fere idem sunt, excellentia, efficacia in distincte plura repraesentando, et paucitas specierum intelligibilium ob altius formale obiectum proportionatum altiori intellectuali naturae; sicut experimur conferendo ea quae sunt in homine ad ea quae sunt animalis.

IV. Haec cum ita sint de virtute intellectiva et specie intelligibili, iam concludatur quodnam sit obiectum cognitionis angelicae, praecipue ut sciatur modus quo unum vel aliud cognoscatur. Cognoscibile autem multiplex est, sc. materiale et immateriale; et loquendo quantum ad immateriale cognoscibile, id rursus est vel substantia angelica, tum propria cognoscentis tum aliena, et Deus. Iuvat ergo per haec brevi discursu ratiocinari. — Primo quidem, Angelus seipsum per suam propriam substantiam, velut intelligibilem formam, intelligit. Nam sermo nunc est, non de actione transeunte in aliquid exterius et separatum ab agente, sed de ea quae in agente manet, quaeque postulat ut obiectum uniatur agenti, vel per seipsum, vel per suam speciem. Quocirca si species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute, tunc est cognoscens tantum in potentia, quod reduci debet in actum speciei ut actu cognoscat, mutatione quadam. Sin autem semper eam actu habeat, per ipsam cognoscere potest absque aliqua mutatione. Atqui nihil differt ad hoc quod forma sit principium actionis, eandem inhaerere subiecto vel per se subsistere. Quod ergo in genere intelligibilium se habet ut forma intelligibilis subsistens, seipsum intelligit. Atqui Angelus ex sua immaterialitate obtinet ut sit forma

subsistens actu intelligibilis. Ergo Angelus per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligit.

Consequens est ut aliquo modo unus Angelus cognoscat alium, non eodem modo quo seipsum cognoscit, sc. per solam propriam essentiam. Hic modus cognoscendi alios describitur a D. Augustino (II super Genesim, c. 8) cum refert: « Ea quae in Verbo Dei ab aeterno praeextiterunt, dupliciter ab eo fluxisse: uno modo in intellectum angelicum; alio modo ut subsisterent in propriis naturis ». Atqui in intellectum angelicum res processerunt, in quantum Deus menti angelicae impressit similitudines earundem quas in esse naturali produxit. Ergo reponendum est quemque Angelum habere in suo intellectu connaturalem notitiam omnium quae Deus produxit, et quae in Verbo Dei ab aeterno extiterunt. Atqui in Verbo Dei ab aeterno extiterunt, non solum rationes rerum corporalium, sed etiam omnium spiritualium creaturarum. Ergo unusquisque Angelus proportionaliter cognoscit quamcunque aliam a se spiritualem naturam et corporalem. Tamen unicuique Angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale et intellectuale simul; ita ut in natura suae speciei subsisteret, et per eam se intelligeret. Aliarum vero naturarum, tam spiritualium quam corporalium rationes sunt ei impressae secundum esse intellectuale tantum; ut videlicet per eas, tam creaturas corporales, quam spirituales cognosceret.

Quomodo igitur Angeli per sua naturalia Deum cognoscunt? Mens redeat quod aliquid tripliciter cognoscitur: uno modo per praesentiam suae essentiae in cognoscente, velut si lux videatur in oculo; quo modo Angelus intelligit seipsum. Alio modo per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva res, puta lapis ab oculo, cognoscitur. Tertio modo per hoc, quod similitudo rei cognitae non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed ab alia, in qua resultat; sicut videmus hominem in speculo. Primae igitur cognitioni assimilatur divina cognitio qua per essentiam suam videtur Deus, quaeque non potest adesse creaturae alicui per sua naturalia. Tertiae autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via per similitudinem eius in creaturis resultantem: nam « invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur » (Rom. I, 20); unde et dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem qua Angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas: et assimilatur illi cognitioni, qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Nam imago Dei est in ipsa natura

Angeli impressa per suam essentiam. Cum ergo Angelus immediate suam essentiam videat, Deum cognoscit in quantum ipsa est similitudo Dei. At haec Dei cognitio est confusa et imperfecta per comparationem ad ipsam Dei essentiam intuendam quippe intellectus et essentia Angeli in infinitum distet a Deo, ideoque est species intelligibilis Deum repraesentans, non ea conditione qua formaliter Deus constituitur in proprio et essentiali esse.

V. Licet materialia non sint actu per se intelligibilia, tamen possunt intelligi non modo secundum naturam communem, sed etiam in sua singularitate: et sic intelliguntur a Deo et ab Angelis, cum quodammodo intelligantur etiam a nobis. Haec singularia habentur non modo praeterita et praesentia, sed quoque futura; atque inter singularia communius accepta eveniunt cogitationes cordium et mysteria gratiae. Itaque primum affirmo, Angelos cognoscere naturas rerum materialium. Nam talis est ordo in rebus, ut superiora in entibus sint perfectiora inferioribus; in quantum ea eminenter et per quandam totalitatem et simplicitatem contineant quidquid in inferioribus deficienter et partialiter et multipliciter invenitur. Atqui in summo rerum vertice Deus est; Angeli autem inter ceteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores. Ergo omnia materialia secundum suum esse simplex praeexistunt in Deo; in Angelis autem simplicius quidem et immaterialius, quam in ipsis rebus, multiplicius autem et imperfectius quam in Deo. At quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Cum ergo sint Angeli secundum suam naturam intellectuales actu per species intelligibiles, materialia cognoscunt. — Neque solum naturas in communi, sed etiam singularia cognoscunt prout catholica fide institutum est, eosdem esse administratorios spiritus et divinae providentiae executores. Quapropter non solum cognoscunt singularia in causis universalibus, sed etiam prout sunt in seipsis, ac prouti divinae providentiae subduntur. Revera quaecumque homo cognoscit diversis viribus, nempe intellectu et sensibus, Angelus, utpote superior natura, cognoscit virtute magis unita, quae cum sit una, ad plura tamen se extendit; ideoque per intellectum singularia in seipsis cognoscit. Quod evidentius apparet, quia Angeli cognoscunt per species a Deo sibi inditas, quibus repraesentantur eadem quae a Deo fiunt. Atqui a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quae sunt individuationis principia. Ergo Angeli singularia rerum materialium cognoscunt.

Exinde autem nemo concludat Angelos naturaliter omnia futura intellectu praeaccipere in seipsis. Nam prout iam sint in suis causis certo vel ut in pluribus, cognoscunt perfectiori modo quam nos. Quae vero proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, sic penitus obducuntur ; neque cognosci possunt in seipsis, nisi a solo Deo in sua aeternitate, a qua deficit omnis creata intelligentia. Idcirco quemadmodum Angelo repugnat cognitio veritatis penitus infinita, sic impossibile est ut secundum se futura contingentia comprehendat, utpote quae adhuc non habent naturam per quam assimilentur speciebus quae sunt in mente Angeli. — Et fere ob eandem rationem procedit, Angelos certo quidem nosse cogitationes humanorum cordium in suis effectibus, ut puta per actum exteriorem vel etiam per immutationem vultus et occultiores alias : minime vero prout sunt in intellectu, sicut neque affectiones prout sunt in voluntate. Nam voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet. Ergo ea quae ex voluntate sola dependent vel in ea solum consistunt, Deo tantum aperta sunt. Atqui ex sola voluntate dependet, ut aliquis actu quaedam consideret. Ergo quae sunt hominis, ut dicit Apostolus (I Corinth. II, 11) « nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est », et Deus, non Angelus. — Multo minus igitur per sua naturalia cognoscunt, quae ex sola Dei voluntate dependent in futurum agenda, scilicet mysteria gratiae. Quae tamen hauriunt per supernaturalem notitiam in Verbo : non quidem aequaliter, nec omnia, neque a principio solum ; sed superiores plura et altiora ac perspicacius, et unusquisque prout et quando suis officiis congruit. Unde arbitramur eos a principio suae beatitudinis per revelationem cognovisse Incarnationis mysterium in generali, cum id sit universale principium ad quod omnia illorum officia ordinantur ; quantum vero ad particulares conditiones, non a principio sed postmodum etiam superiores Angeli didicere.

VI. Ex praescripta doctrina pronum est ut inferatur modus quo Angeli intelligunt. Nam, primo, si sermo sit de naturaliter intelligendis, non sunt respectu horum omnium in nuda potentia, attamen contingit ut quaedam actu secundo et quaedam habitualiter contineant. Sin loquamur de supernaturalibus, compertum est se posse habere in potentia mera. Verum quaecunque in Verbo vident, immutabili contemplationis actu conspiciunt. — Secundo certum est eosdem posse quidem plura per unam speciem ac per modum unius complecti, minime vero ut plura simul. Atqui quae vident in Verbo, ut unum et per unicam speciem cognoscunt;

quae vero per infusas species, non omnia per unam sed plura per singulas aut pauciora. Ergo omnia simul vident actu in Verbo quae in eo cognoscunt; non omnia, sed quaedam simul per species. — Tertio, praeter hosce duos modos cognitionis angelicae, secundum actum, habitum et potentiam, atque simul vel successive, adiungitur alius per exclusionem cuiusque ratiocinantis discursus, necnon compositionis et divisionis. Nam ex eo in nobis utroque opus est, quia ob debilitatem luminis intellectualis, cognito principio vel obiecto, non eodem actu intelligimus quae conclusiones necessaria virtute in eo contineantur, quaeque in primo apprehenso. Atqui in Angelo est lumen intellectuale perfectum, velut speculum purum et clarissimum. Ergo neutrum in eo contingit, licet utrumque optime cognoscat; ideo quandoque affirmando et negando usu hominum colloquuntur. — Ex praemissa veritate pendet adiicienda cognitioni angelicae nova conditio ut in ea falsitas aut error accidere nequeat, prout conclusimus olim cum de falsitate ageretur. Nam falsitas inficit nostrum intellectum secundum rationem alicuius compositionis, vel cum definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius, vel cum partes definitionis sibi non cohaerent; sed in intelligendo quidditates simplices non est falsitas, nec per se nec per accidens. Atqui non intelligunt Angeli discursu aliquo nec componendo et dividendo; sed simul apprehendunt quid est res et omnes enunciationes ad illam rem pertinentes de omni eo, quod naturaliter ipsi convenit vel ab ipsa removetur, non autem quae a supernaturali Dei ordinatione dependent. Ergo Angeli boni, habentes rectam voluntatem, per cognitionem quidditatis rei, sic omnia comprehendunt, ut falsitas aut error absit. Daemones vero per voluntatem ita subducunt intellectum a divina sapientia ut de naturalibus non errent, sed circa supernaturalia decipi possunt: ut puta hominem mortuum non esse resurrecturum, et Christum non esse Deum.

VII. Praeter hasce conditiones, quas collegimus comparando intellectum angelicum humano, adest quaedam praecipua theologis a D. Augustino proposita; qui cognitionem Angelorum per matutinam et vespertinam dispertivit. Pro cuius notitia prius advertam, quod sicut in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus; ita cognitio rerum in suo summo principio, dicitur matutina, qua nempe res in Verbo intelliguntur. Cognitio autem ipsius esse rei creatae, quod fluens a Verbo sicut a quodam primordiali principio, terminatur ad ipsam rem in propria natura, di-

citur vespertina. Unde non accipiuntur vespere et mane in cognitione angelica per similitudinem admixtionis tenebrarum, sed principii et termini; licet cognitio rerum in propria natura, quamquam sit dies per comparationem ad ignorantiam vel errorem, tamen existimetur obscura per comparationem ad visionem Verbi. Ceterum utrâque specie pertinet ad Angelos illuminatos et bonos, qui cognoscentes creaturam, non in ea defiguntur, quod esset tenebrescere et noctem fieri: sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei; in quo sicut in principio omnia cognoscunt, quique videt omnia absque principio et fine, tamquam immota meridies. — Eodem D. Augustino monente docemur, quod « multum interest inter cognitionem rei cuiuscunque in Verbo Dei et cognitionem eius in natura eius; ut illud merito pertineat ad diem, hoc ad vesperam » (IV super Genesim, c. 24). Nam dicitur cognitio rerum in propria natura, non quasi ab ipsa feratur, at secundum rationem cogniti, vel per species innatas, vel per rationes rerum in Verbo existentes. Et videndo Verbum, Angeli cognoscunt non solum illud esse rerum quod habent in Verbo, sed illud esse quod habent in propria natura. Dicendum est ergo quod una secundum essentiam est cognitio vespertina et matutina rerum in Verbo, differens solum secundum cognita: quae vero dicitur vespertina rerum cognitio per formas innatas, re distinguitur a matutina. Nihil tamen prohibet utramque simul esse in Angelis, cum una non opponatur alteri secundum rationem cognoscendi, verum una ad aliam referatur: sicut intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando iam sit scientia potitus.

LECTIO IV.

DE VOLUNTATE ET DILECTIONE ANGELORUM.

Argumentum. I. In Angelis admittenda est voluntas ut naturae intellectualis una potentia appetitiva, quae realiter ab eiusdem substantia et intellectu distinguatur. — II. Angeli libero suis actibus dominantur arbitrio, quod triplici conditione ab humano differt. — III. Concupiscibilis et irascibilis appetitus proprie in Angelis non reperitur. — IV. Naturalis dilectio viget in Angelis, quae antecedit et comitatur quamcumque electionem. — V. Angelus quisque se, et alios, naturaliter diligit. — VI. Deum quoque supra seipsum.

I. Tria circa Angelos ex maiorum institutis et praemissa lectione comperiuntur: videlicet procedere ex voluntate divina, intellectualis naturae prorsus esse, et secerni opposita sorte in bonos et malos. Ergo sua voluntate fruuntur. Ac primum adverto, cum sit Deus sua intelligentia et summa veritas, suaque voluntas et summa bonitas, impossibile fieri ut quidpiam a Deo efficiatur, quin veritatis et bonitatis particulam habeat. Discrimen vero interponitur, quia plura sunt quae vera dicuntur ut cognoscibilia et non cognoscentia, utpote formis constituuntur undique in materia demersis; verum quidquid existit, non modo appetibile, sed quoque appetens est. Cuius discrepantiae causa redit, quia ut natura aliqua sit cognoscitiva, oportet supra materiam elevari, ad hoc nempe ut capiat in se manens formas eorum quae cognoscit: verum unamquamque formam sequitur propria inclinatio. Scitum est ergo omnia quidem suo modo per appetitum inclinari in bonum, sed diversimode pro triplici gradu rerum, sive extantium sive possibilium, idest pro triplici modo secundum quem forma reperitur. Porro quaedam inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata: et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione. Atqui haec potest esse duplex, ita quod una prorsus discriminetur ab altera: aliud enim longe est cognoscere aliquod bonum particulare, et aliud cognoscere ipsam rationem boni; unum est sensus et aliud intellectus. Quare inclinatio sequens cognitionem sensitivam boni particularis, dicitur appetitus sensitivus, et quae sequitur cognitionem intellectivam, dicitur voluntas: et haec inclinatio est omnium perfectissima, quae natu-

rali consecutione et formali inest omnibus habentibus intellectum, idest cognoscentibus ipsam rationem universalem boni. Atqui, etiam gradu super animal rationale nobiliori, Angeli pollent natura intellectuali, et perfectissime cognoscunt universalem boni rationem. Ergo in eis est voluntas. — Dico autem eos habere perfectiorem voluntatem prae homine: non ita, quod appetitus consequens simplicem intellectum differat essentialiter ab eo qui sequitur in nobis rationem, et dicitur rationalis, sicut ratio differt a sensu. Nam sensus est particularium et ratio universalium; ideoque ratio transcendit sensum secundum diversitatem cognitorum: unde oportet quod sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur rationi; et alius tendens in bonum particulare, qui competit sensui. Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi; quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud, quod intellectus sine discursu cognoscit, sc. universale. Idem est ergo obiectum quod appetitui proponitur ex parte rationis, et ex parte intellectus: et in Angelis, qui sunt intellectuales tantum, non est appetitus superior voluntate, sed voluntas perfectiori modo agens.

Quocirca concludi oportet voluntatem in Angelis esse virtutem quandam vel potentiam, realiter ab eorum natura et intellectu differentem. — Differre quidem a natura constabit, quia haec est ens per se et propter se independens, tam in esse quam in sua definitione, a quocunque extrinseco. Ergo quidquid per oppositum se extendit ad extra, ita ut ordinetur essentialiter ad aliquid extrinsecum a substantia rei, proxime et immediate realiter differt a completa rei substantia. Huius discriminis indicio sunt corpora naturalia, quibus inclinatio ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiae, sed per materiam quae appetit esse antequam habeat, et per formam quae tenet rem in esse postquam advenerit: sed inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid essentiae superadditum, puta per gravitatem ad locum, et per qualitates activas ad faciendum sibi simile. Atqui voluntas habet inclinationem essentialiter in bonum: non quidem eo modo quo bonum distinguitur contra malum, sed ut bonum distinguitur contra tale vel tale bonum, ita ut non quiescat nisi in omni bono. Ergo ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis, sc. in Deo, qui nihil vult exra se nisi ratione suae bonitatis. Atqui cuilibet creaturae contingit esse bonum infinitum extra suam

essentiam. Ergo voluntas Angeli realiter ab eius essentia distinguitur. — Praeterea necesse est ut realiter distinguatur ab intellectu. Nam alterius virtutis est, ita agere ut obiectum exterius positum constituatur intra seipsam, et in rem exteriorem tendere. Atqui unum ex hisce tam diversa ratione muneribus pertinet ad intellectum, et aliud ad voluntatem. Ergo oportet in qualibet creatura realiter esse aliud intellectum et voluntatem. — Et revera, posito semel distingui formaliter voluntatem a natura et intellectu, cum ex singulorum quidditate non proveniat identitas unius cum alio, consequens est ut distinguantur realiter. Nam identitas duarum rationum evenire non potest, nisi vel ex infinitate, vel ex essentiali ordine generationis et perfectionis, ut invenitur in vegetativo et sensitivo. Atqui neutrum habet locum in proposito. Ergo manifesta evadit realis eorundem distinctio.

II. Quamquam voluntas et liberum arbitrium sint una eademque potentia secundum veritatem; tamen liberum arbitrium importat facultatem communem intellectus et voluntatis, cum dicat quid compositum ex libertate et arbitrio : voluntas autem nominat appetitum intellectivum ipsius boni, et non appetendi modum. Iuvat ergo ut nunc quaeratur, in Angelis liberum arbitrium reperiri. At id non solum ratione, sed altius fide asseritur. Nam secus quomodo Angelos esse moraliter, sive bonos sive malos, crederetur? « Cum Angelus (inquit Elias Cretensis ad Or. 23, n. 15 Greg. Nazianz.) naturalem arbitrii libertatem habeat, sine ullo impedimento ea utitur, ut qui nec repugnantiam ullam a corporibus habeat, nec aliquid, quod in eum impetum faciat ». Et Prosper (l. I de Vita contempl. c. 3) ait: « Voluntatis SS. Angelorum fuit, quod malis sponte cadentibus, ipsi in sua dignitate manserunt; et divino iustoque iudicio actum est, ut quae fuit cum Deo suo permanendi voluntas, fieret permanendi voluntaria felixque necessitas ». Tertius promatur Damascenus qui praeter alia plurima de Angelorum libertate, haec tradit: « Esse naturas ratione, intelligentia et libertate praeditas... Porro rationale omne potestate liberum est. Quare eo ipso, quod rationalis est et intelligens, Angelus, liberi est arbitrii; ut autem creata mutabilis, potestatem habens manendi, et procedendi in bono, et in deterius prolabendi; minime tamen capax poenitentiae ea natura est, quoniam corporis expers ». — Atque huiusmodi est summa rei demonstratio, ex ea quae lectoribus comperta superius doctrina legitur. Nam id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ut iudicet hoc

vel illud bonum esse: qua potestate agens per intellectum praestat omnibus iis quae agunt tantum quasi acta et mota ab alio, vel quae agunt arbitrio non libero sed quodam iudicio a natura indito. Notissimum ergo sapientibus est, simul ire intellectum et liberum arbitrium. Atqui Angeli sunt praestantiores hominibus intelligendi virtute. Ergo et multo magis libero arbitrio potiuntur.

Ex quo tria prodeunt consideranda: unum est si Angelus conferatur ad hominem. Nam existimatio hominis in speculativis differt ab existimatione Angeli ex hoc, quod una est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem: atque simili modo in operativis discriminantur. Est in Angelis quidem electio, ut actus liberi arbitrii; non autem cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptionem veritatis. Ex qua differentia electionis oritur fundatissima S. Doctoris conclusio, quod Angeli post electionem, eidem immobiliter haerent: quin sit opus arbitrari contrariam partem consensu Patrum haberi, ut opinatur Petavius, citior forsitan in recensendo diversam loquendi rationem, quam in conciliandis Patrum et Angelici mentibus. Nam ii conspexerunt Angelos ut mutabiles creaturas, hic vero secundum propriam agendi speciem. Neque omittam, plerosque citatos Doctores idem sensisse clara satis oratione (Cfr. de Angelis, l. I, c. 11). — Posterius notatu subit in conferenda voluntate intellectui. Nam liberum arbitrium se habet ad utrumlibet, sed intellectus Angeli determinatus videtur in naturalibus. Dico itaque, cognitionem fieri per hoc quod cognita sunt in cognoscente; actum vero appetitivae virtutis affectu sive inclinatione ad rem exteriorem. Atqui pertinet ad alicuius rei imperfectionem, si non contineatur in ea quicquid naturaliter convenit; non autem perfectio rei dependet ex omni re ad quam inclinatur, sed tantum ex praestantiori. Unde Angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus eius non esset determinatus ad omnem veritatem, quam naturaliter cognoscere potest: haud vero exigitur ut voluntas respectu inferiorum determinetur. In cuius discrepantiae penitiorem certitudinem adiicio, quod Angelus habet intellectum determinatum ad verum, tam in speculativis, quam in practicis, sive ad agendum sive ad faciendum; ita ut naturaliter falli nequeat, si in puris naturalibus consideretur; non ad hoc verum vel illud singulariter conspiciendum quoad agibilia, neque ad hoc, vel illud specifice sumptum quoad factibilia. Consequenter voluntas potest velle hoc et oppositum; intellectus quoque potest imperative unum vel ei oppositum intueri: nam cognitio ut imperativa, pendet a voluntate; sed speculativa, tan-

tum a natura. Quae cum ita sint, voluntas Angeli determinata est quoad rectitudinem simpliciter, tamen infra naturalia, in iis omnibus quae referuntur in Deum: quin tamen subtrahatur indeterminatio quoad hoc vel illud, nunc vel tunc agere, et quoad tale vel tale facere, quae sunt inferiora rectitudine servata. — Postremum superest notationi, quoniam nobiliori modo liberum arbitrium competit superioribus Angelis, quam inferioribus, sicut et intellectus iudicium. Nam quamvis ipsa libertas, prout in ea consideratur coactionis remotio, non suscipiat magis et minus per se, tamen optime diversificatur per suam causam.

III. In homine praeter voluntatem et liberum arbitrium, irascibilis et concupiscibilis viget: num ergo duae istae virtutes condividuntur in Angelis? Praemoneo quod irascibilis et concupiscibilis, ut sunt passiones vel potentiae sensitivae, nec dubio tenus insunt Angelis; at significant etiam absolute vim seu appetitum irae aut concupiscentiae. Cum igitur sermo Scripturae et Sanctorum tribuat Angelis propria his utrisque viribus, merito quaesitum est, num in intellectuali natura duae virtutes re secernantur. Expedita solutio habebitur consideranti potentias distingui non secundum distinctionem materialem obiectorum, sed ratione formali tantum obiecti; ita ut si cui potentiae respondeat aliquod obiectum secundum rationem communem, non fiat distinctio potentiarum secundum diversitatem in propriis quae sub illo communi continentur. Atqui obiectum appetitus intellectivi, seu voluntatis, est bonum ratione communissima. Ergo nulla poterit discriminatio realiter dividere potentiam appetitivam in quacunque intellectuali natura. Unde neque in Angelis erit appetitus intellectivus in irascibilem et concupiscibilem distrahendus. Qui vero motus dicuntur in diverso appetitu sensitivo, Angelis competunt simplici voluntatis actu: quaeque virtutes in nobis perficiunt appetitum sensitivum, ut temperantia et fortitudo, significant Angelum moderatum regula voluntatis divinae, et secundum quod eandem firmiter exequatur: nulla autem haesitatio est, quin Angeli possint naturaliter spei virtutem et charitatis habere, et similes, quae proprie voluntatem afficiunt.

IV. Proprius actus voluntatis est amor sive dilectio, cum exinde omnis alius procedat. Igitur dilectio cum naturalis tum electiva convenit cuique Angelo circa unum et aliud obiectum, prouti iam explicabitur. — Nunc autem sumitur amor naturalis, non pro naturali inclinatione alicuius in aliquid, sed pro actu elicito potentiae, qui a motu libero distinguatur. At vero *liberum* dicitur, vel

quoad exercitium, vel quoad specificationem actus secundi. Quocirca operationum alia est libera quoad utrumque, ut electio; alia quoad exercitium, sed naturalis quoad specificationem, ut velle bonum et intelligere principia; alia demum naturalis utroque modo invenitur. Sermo praesens est de naturali specificatione actus, quidquid sit de exercitio eius.

Esto igitur — 1. Dilectio sive amor cognitionem sequitur. Atqui in Angelis est naturalis cognitio. Ergo et quidam naturalis amor. — 2. Quidquid efficitur a causa intendente finem et bonum, naturalem secumfert propensionem. Atqui sunt Angeli per creationem a Deo, prout libera voluntate bonum commune intendit. Ergo et Angelis, eo modo quo apti fuerint constituti ut ament, insita manet naturalis dilectio. — 3. Angelis praeterea usque ab origine et uno creationis actu impressa est prae ceteris substantiis imago Dei. Atqui haec non modo importat esse intellectualis naturae et veritatem cognoscere; sed etiam amare voluntatis actu. Ergo naturalis dilectio perinde convenit Angelis, ut sit quacunque aliarum rerum inclinatione vividior. — 4. Sed libet intimius rem explorare. Id quod est naturae, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Atqui commune reperitur cuivis naturae secundum modum eius, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Ergo, cum Angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate eius sit naturalis dilectio. Circa huius argumenti *maiorem* consideretur, semper aliquid prius in posteriori consistere. Atqui natura prior est quam intellectus. Ergo id quod est naturae oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Nomine quidem naturae hic sumitur essentia rei sive completa substantia. Haec autem est prior intellectu, sc. eo quod est esse intellectivum, sicut ens et quaecumque propria entis dicuntur quamcunque cathegoricam rationem antecedere; non vero ita, quasi distinguatur ut res altior, neque ut gradus universalior, quemadmodum animal respectu hominis. Quidquid autem hoc modo superius est altero, ita refertur ad illud ut totum undique pervadat, imbibitum, et cum omnibus suis proprietatibus. Unde quae superiori conveniunt, necessario et in inferiori comprehenduntur; non seorsum, velut proprietates animalis conveniunt homini, at simul et intime: quemadmodum dicendo, ens homo, non duo gradus nec duae potentiarum partes, sed homo tantum dicitur sub duabus tamen rationibus. Ex hoc liquet sensus in eo cum dicitur, naturam antecedere intellectualitatem, et in ea salvari prorsus eo modo quo eidem conveniat. Iamvero assumptum est,

omni naturae inesse proclivitatem aliquam actualiter per modum tendentiae in aliquid. Et quoniam inclinatio actualis non convenit alicui, nisi mediante habituali; cuique naturae inest talis actus secundus, nempe inclinatio actualis secundum inclinationem habitualem. Haec autem nil aliud est quam proprius appetitus fluens ab illa natura. Itaque oportet ut actualis inclinatio insit secundum appetitum. Quae cum ita constiterint, sequitur dicendum, quod etiam in quavis intellectuali natura vigeat potentia appetitiva sub hac lege ut modo sibi proprio naturalis inclinatio habeatur. Et cum ex eo quod est intellectualis, sortiatur libertatem; appetitus proprius suppositi habentis intellectualem naturam utrumque vindicat sibi in propria operatione conspirans, id est simul naturalitatem cum libertate, illam obiective, respectu tamen alicuius obiecti, hanc elicitive. — 5. Iam ex argumentatione praescripta eruitur quam bene dilectio naturalis electiones antecedat, et singulas comitetur. Nam illa est impressio quaedam et motio Dei substernens (ut ita loquar) infinitam latitudinem eorum quae libero arbitio subduntur. Praeterea dictum est inveniri inclinationem naturalem in substantia intellectuali secundum voluntatem; sicut in natura sensitiva secundum appetitum sensitivum, et in ea quae cognitione caret, solum ordine naturae in aliquid. Quocirca naturalitas non repugnat intellectualitatis aptitudini, sed fundat eam; cum non sit nisi circa aliquid et eo modo ut indoli et exercitationi libertatis exigatur. — 6. Propterea fit evidens, naturalem hanc dilectionem esse Angelis inditam ab Opifice suae naturae, a quo agitur, quin motus huiusmodi libero arbitrio repugnet. Quoniam haec ipsa naturalis inclinatio et motio ita praeest ut ipse Angelus agat, si non quantum ad specificationem unius obiecti, at certe quantum ad exercitium liberae suae voluntatis, et quantum ad specificationem pro lubitu suo in quibuscunque aliis. — 7. Denique inclinatio eadem naturalis ex eo plurimum utilitati ac perfectioni substantiae intellectualis et propriae voluntatis confert, quia semper est recta, sicut cognitio naturalis semper est vera: nam secus divinae sapientiae, utpote auctrici naturae, derogaretur. Tamen haec rectitudo naturalis dilectionis alia est ab ea quae per charitatem et virtutem adducitur; non secus ac veritas naturalis cognitionis differt a veritate cognitionis infusae vel acquisitae: verum ad invicem ita se respiciunt, quod una succedens et altior perficit alteram.

Protuli dilectionem naturalem esse causam electivae: nam propter naturaliter dilectum diligimus alia; et voluntas ex appetitione finis

in alia se ducit, libere utens naturali volentia ad electiones quascunque. Itaque prima est causa posterioris, tum ex parte obiecti, ut causa finalis; tum ex parte actus, ut causa efficiens; sicut cognitio principii se habet ad conclusionis cognitionem. Id apertius constat ex universaliori effato: quia scilicet natura est in unaquaque re primum; atque ideo necesse est ut quae ad naturam pertinent, sint principia omnium aliorum. Igitur quemadmodum intellectus cognoscit principia naturaliter, et exinde in nobis scientia conclusionum oritur inventione vel disciplina; similiter in voluntate se finis habet, ut ex eius naturali appetitione, omnes aliae consequantur. Verum nuper advertimus, ex imperfectione intellectualis naturae fieri ut intellectus non sit naturaliter in actu omnium naturaliter cognoscibilium, sed non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem ut ordinatur ad finem. Atqui natura intellectualis perfecte inest Angelo. Ergo sola ibi naturalis cognitio et non ratiocinativa reperitur; sed est dilectio tum naturalis tum electiva.

V. Hisce statutis de utraque dilectione, quaeritur num Angelus diligat seipsum naturaliter vel elective. Pro cuius rei notitia dicendum, aliquid amari dupliciter, nempe vel ut subsistens cui aliquis vult bonum; vel ut accidentale seu inhaerens, quod desideratur alteri. Inde ortum est amoris amicitiae et concupiscentiae discrimen: quod profecto sumi debet quasi rerum diversarum atque rationum. Atqui manifeste experimur unamquamque rem naturaliter appetere consequi id quod est sibi bonum. Ergo et Angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem, quod est amare seipsum: in quantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, in tantum amat seipsum dilectione electiva.

Atqui illud quod est unum cum aliquo, similiter diligitur. Ergo quod est unum sibi unione naturali, et naturali dilectione quisque prosequitur; si vero sit unum secum unione non naturali, altera et altera ratione ipsum diligit: sicut experimur quoad consanguineum et civem. Id autem quod est unum genere vel specie, est unum per naturam. Ergo dilectione naturali quaelibet res diligit id quod est in eadem specie, quatenus diligit speciem suam; sicut etiam videre est in iis quae cognitione carent. Unde et Angelus diligit alium naturali dilectione, propterea quod convenit cum eo in natura: sed in quantum convenit aut differt aliis, non diligit nisi per electionem.

VI. Denique num Angelus diligat Deum naturali dilectione quaerentibus, quidam dixerunt quod Angelus naturaliter diligit Deum plusquam se, amore concupiscentiae, et etiam amore amicitiae quodammodo: simpliciter tamen diligit plus se quam Deum, quia intensius et principalius. — Sed e contra Angelus naturali dilectione diligit plus Deum quam se. Nam omne quod habet rationem partis, vel quidquid sit, est alterius, naturaliter magis diligit id cuius est, quam seipsum. Haec lex, qua rerum universitas constringitur, poterit explicari: primum, quia inclinatio naturalis in his quae sunt sine ratione demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Atqui unumquodque in rebus naturalibus (si hoc ipsum quod est sit alterius) principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad totius corporis conservationem. Secundo, cum ratio imitetur naturam, non aliter contingit in virtutibus politicis. Est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae salute: et, si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Atqui bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo et omnis creatura; quia omnis creatura naturaliter secundum se totam Dei est. Ergo etiam Angelus et homo plus et principalius diligit Deum quam seipsum. — Accedit quod, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum; naturalis dilectio esset perversa, quae ideo per charitatem non perficeretur, sed destrueretur. — Neque obest infinita distantia inter Deum et Angelum; ita ut sub tali respectu minime sint unum. Nam aliud naturaliter diligi prout est nobis unum, viget in his tantum quae ex aequo dividuntur, quorum unum alteri non est existendi et bonitatis ratio. Deus autem non modo est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Non obstat ergo infinita distantia, quin Angelus Deum prae seipso naturaliter diligat. Notanda nihilominus est utriusque amoris consociatio. Deus quippe diligitur ab Angelo in quantum est ei bonus; non quidem velut propter bonum suum, sed ratione amoris ex parte amantis. Non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo quod dependet a bono quod est Deus. — Ex eodem praestabilito principio consequitur quod cum in Deo sit unum et idem eius substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam, prout est ab aliis distincta, et secundum quod est bonum commune. Quocirca est impossibile ut quicunque vi-

dent Deum per essentiam, non diligant ipsum. Sed illi qui non vident essentiam eius, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur. Hoc modo quidam dicuntur odio habere Deum: cum tamen in quantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat Deum plusquam seipsum.

LECTIO V.

DE PRODUCTIONE ANGELORUM IN ESSE NATURAE ET PERFECTIONE IN GRATIA ET GLORIA.

Argumentum. I. Angeli coeperunt esse per creationem a Deo, in definito principio suae durationis, cum Deus crearet caelum et terram. — II. Angeli non sunt creati in statu perfectae beatitudinis: ad quam sua naturali virtute nec se convertere potuere. — III. Fuerunt in gratia constituti simul ac conderetur natura. — IV. Gratiam habuere pro diversorum naturae intellectualis graduum proportione: cuius ope, uno actu libero et meritorio gloriam sunt consecuti. — V. Qualiter Angeli in sua beatitate immobiliter conquiescunt.

I. Quidquid realiter est, propriaque subsistentia pollet, vel Deus est, vel aliqua creatura; scilicet vel est suum esse, vel ita existit ut in eo realiter differat esse ab essentia, in qua recipiatur ut proprius actus ab ipsa prodiens uno eodemque generationis vel creationis termino. Hanc potissimam diversitatem quorumcunque existentium, consequitur immediate, ut omne id quod praeter Deum est, a Deo factum repetatur: quoniam « ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia » (Rom. XI, 36): et « qui vivit in aeternum, creavit omnia simul » (Eccli. XVIII, 1): « quoniam ipse dixit et facta sunt; ipse mandavit et creata sunt » (Psalm. CXLVIII, 5). Sub qua creationis latitudine Angelos comprehendi certissimum est secundum catholicam veritatem; qui inter Dei opera connumerantur, et de quibus expresse inquit Apostolus (Coloss. I, 16): « In ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes, sive principatus sive potestates; omnia per ipsum et in ipso creata sunt ». — Neque mirum sit a Moyse fuisse Angelos in describenda rerum cunctarum origine praetermissos: nam (S. Augustinus arbitratur) nomine coeli aut etiam lucis indicantur creati. Forsitan Moyses rudi populo cum loqueretur, quem praecipue ab idololatria revocare intendebat, vix

innuit Angelos sub rerum corporalium appellationibus, quos Deo subditos et ministros deinceps erat pluries memoraturus. Neque aliter Chrysostomus et Cyrillus hanc divini Scriptoris oeconomiam defensitant et laudant; cum principalius intenderit mundi adspectabilis initia tradere. — Ceterum Angelos, neque ex divina substantia prodire, neque ex ulla generari materia, nunc pro manifesto relinquam.

Supposita spirituum creatione, per eadem revelationis monimenta concluditur, eosdem aliquando non fuisse, ex nihilo et postquam nihil fuerant extitisse nutu divinae voluntatis; quamquam dicantur esse supra tempus quo coelestia corpora motum corporalis naturae quadam numerositate complectuntur. Tempus inquam, quod est numerus successionis in eo quod est postquam non fuerit et in creatorum agentium operibus, Angelum quemque circumstat, prout quaestione decima Primae Partis ostensum est. — Id tantum dubitationi superesset ex quorundam graecorum et sapientissimorum Patrum sententia, ut Gregorii Naz., Angelos fuisse creatos longe antequam terra fieret. Evidens namque subit non extitisse posterius. Verum adeo nunc certa res est, simul cum materia coepisse creaturam spiritualem, ut nonnisi temere quis negare videatur. Nam (Exodi XX, 11) dicitur: « Sex diebus fecit Dominus coelum et terram, et mare et omnia quae in eis sunt ». Quocirca S. Epiphanius (Haer. 65) tradit: « Illud evidenter sermo divinus declarat, neque post sidera productos Angelos, neque ante coelum terramque constitutos ». Ceterum gravissimi ponderis esto Concilii Lateranensis et Vaticani decretum, ubi dicitur *simul ab initio temporis* Deum utramque creaturam condidisse: quamquam ibi directe non intendatur huius positionis definitio, sed haeresum diversarum proscriptio. — Rationem adiicimus huic theologorum sententiae, pene catholicum dogma pertingenti. Nam Angeli sunt quaedam pars universi, sicut ex ordine corporalis et spiritualis creaturae comperitur; ut nempe ordo rerum ad invicem divino operi maximum afferat bonum. Atqui nulla pars perfecta est a suo toto divulsa. Ergo Deus perinde confecit universum perfecte, ut simul angelicam creaturam et materiam in qua cuncta corporalia quodammodo continentur, imperio suae voluntatis primum ex nihilo duxerit. — Quapropter factum est ut Patres et universi fere theologi opinentur Angelos in supremo corpore, tamquam toti naturae corporeae praesidentes, ab exordio fuisse constitutos, quem locum Angelis congruentem, coelum empyreum consuevimus appellare: unde et coelestes spiritus Angeli dicuntur.

II. Licet permagnum divinae omnipotentiae sit munus, quod substantias intellectuales creaverit, nihilominus parum bonitati Opificis videretur, nisi easdem in supernaturalis ordinis perfectionem simul transtulisset. In qua lectionis parte disseremus hac methodo, iuxta S. Doctorem (q. 62), ut extrema vitentur. Nam primo considerari oportet beatitudinem, in qua non fuerunt Angeli creati, neque ad eam se convertere sine gratia potuere. In cuius rei probationem esto. — 1. Nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio intellectualis naturae, quam ideo unaquaeque naturaliter desiderat: haec tamen est duplex. Una quidem quam possunt assequi virtute suae naturae, ut puta est contemplatio Dei in suis effectibus, quam et philosophi norunt. Super hanc est alia felicitas in futuro expectanda ut videamus Deum sicuti est, connaturalis Deo ipsi, et excedens quemcunque creatum intellectum. Igitur dicendum est quod Angeli in sua creatione naturalem beatitatem adepti sint; non vero supernaturalem: utpote quae non est aliquid naturae, sed naturae finis; et ideo non statim a principio habenda.

2. Quinimmo neque potuerunt Angeli sine auxilio gratiae in Deum converti, prout est obiectum beatitudinis: quae ineptitudo non contigit propter aliquod impedimentum potentiae adiunctum, ut nobis evenit; sed quia hoc difficile per se est, utpote transcendens potentiam intra naturae suae limites comprehensam. Ubi tamen advertas, quemlibet motum voluntatis in Deum posse dici conversionem in ipsum. Haec autem est triplex: una quidem per dilectionem perfectam, quae est creaturae iam Deo fruentis, et cui opus est gratia consummata. Secunda fit beatitudinis merito, de qua nunc loquimur. Huic tertia cedit, per quam aliquis praeparat se ad gratiam habendam, exigens divinam opem qua promoveatur.

3. Igitur naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quae volumus ut convenientia secundum naturam. Atqui videre Deum per essentiam, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Ergo nulla creatura intellectualis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente, scilicet Deo; et hoc dicimus auxilium gratiae.

III. Ex quo secundum instituta fidei clarissima deducimus, Angelum quemque fuisse decoratum gratia, priusquam aliqui eorum in culpam et perditionem ruerent: quinimmo, etsi non ut fidei dogma, certum nihilominus est ob ecclesiasticae Traditionis consensum, simul eosdem fuisse creatos et auctos gratia. — Et quidem Angelos fuisse in supernaturalem statum evectos ante casum, Au-

ctores divini sunt in Scripturis plerique. Nam Isaiae XIV, 12 dicitur: « Quomodo cecidisti de coelo Lucifer qui mane oriebaris? »: quod in persona regis Babiloniae ad diabolum referri sensit Hieronymus, et nunc omnes expositores annuunt. Cecidisse autem de coelo qui mane oriebatur, sibi vult utrumque; sc. prius et ab origine fuisse lumine sanctificationis et Dei consortio nobilitatum. Evidentior loquitur vates alter in persona regis Tirii Luciferum appellans: « Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia et perfectus decore, in deliciis paradisi Dei fuisti: omnis lapis pretiosus operimentum tuum... In die qua conditus es praeparata sunt... Perfectus in viis tuis a die conditionis tuae, donec inventa est iniquitas in te » (Ezech. XXVIII, 12 et seqq.). Praeclarior gratiae Angelorum circumscriptio nusquam habebitur. Quam memorat Christus (Iohan. VIII, 44) inquiens diabolum in veritate non stetisse; nam veritas ibi pro gratia sanctificatrice sonat. Neque aliud refert Iudas (Ep. c. 6): « Angelos vero, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in iudicium magnae diei, vinculis aeternis sub caligine reservavit ». — Ex Patribus S. Basilius (in Psalm. 32) scribit: « Nihil sanctum est sine Spiritus S. praesentia. Angelos enim initio, ut essent, Verbum opifex omnium condidit; sanctificationem vero simul illis impendit Spiritus S. ». Neque aliter sensit Augustinus (XII de Civ. D., c. 9) cum ait: « Deus creavit Angelos in bona voluntate, simul in eis condens naturam et largiens gratiam ». Quare dum ille (II super Genes. ad litteram, c. 8) inquit angelicam naturam primo fuisse creatam informiter, et postmodum luce gratiae formatam; excipitur locutus de gloria, aut de processione secundum naturae ordinem, non temporis posteritate. — Neque abest ratio ut idem concludat quoad utramque positionem: sc. Deus qui primum hominem eodem temporis initio condidit atque gratia originali perfudit; multo magis in primo creationis instanti perfecit Angelos. Et S. Doctor inquit probabilius videri tenendum, et magis dictis Sanctorum consonum, quod Angeli fuerunt creati in gratia gratum faciente. Nam haec ad beatitudinem comparatur ut semen Dei (I Ioh. III, 9), nempe ut ratio seminalis in natura ad naturalem effectum. Atqui omnia quae processu temporis per opus divinae providentiae sunt producta, praefuerunt in prima rerum conditione secundum quasdam seminales rationes. Ergo statim in prima creatione fuit Angelis gratia distributa, ut in iis divinae sapientiae imago fulgeret, quibusque nil superesset, quam proprio motu liberi arbitrii beatitudine potiri.

IV. Cuius meriti, ut beatitudinem praecederet, congruentia probabitur; hoc tamen pacto ut praecesserit gloriam, sed unico actu; demum iuxta diversitatem in gradibus intellectualis naturae. — Et primum, quaelibet res ad ultimum finem per suam operationem pertingit; qui finis si tam excelsae bonitatis est, ut neque fiat, neque propria virtute acquiri possit, in eundem Dei liberalitate donandum, solo merito creatura intellectualis coaptabitur. Itaque si Angelus in gratia creatus fuit, profecto suam beatitudinem meruit; si vero gratiam non habuit antequam esset beatus, oporteret dicere quod beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam, quod est inconveniens et contra rationem beatitudinis, quae est virtutis praemium: vel diceretur quod Angeli mereantur per ea quae iam beati peragunt, quod est contra rationem meriti, sive motus ad finem. Vel dicendum superest quod unus et idem actus conversionis in Deum, in quantum est ex libero arbitrio, sit meritorius, et in quantum pertingit ad finem, sit beata fruitio. Verum hoc quoque videtur esse inconveniens; quia liberum arbitrium non est su ciens causa meriti. Ergo actus non potest esse meritorius secundum quod est ex libero arbitrio, nisi in quantum est gratia informatus. Atqui non potest simul formari gratia imperfecta, quae est principium merendi, et gratia perfecta quae est fruendi ratio. Ergo non videtur possibile ut Angelus fruatur simul et suam fruitionem mereatur. Et ideo melius dicendum (contra id quod S. Doctor senserat in II Sentent. dist. V, q. 2, a. 2) quod Angelus gratiam habuerit antequam esset beatus, qua beatitudinem mereretur.

Secundo, statim Angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, fuit beatus. Ubi revocandum censeo theologicae disquisitionis criterium: quod nempe quaecunque ex sola divina voluntate dependent, nobis ipsa revelante innotescunt: et si nulla specialis revelatio habeatur in S. Scriptura, iuxta propriam uniuscuiusque rei conditionem solidior accipienda est sententia. Igitur gratia perficit naturam secundum modum eius. Atqui proprium est angelicae naturae ut suam perfectionem uno consequatur actu. Ergo et statim post meritum fuit in Angelo beatitudinis adeptio. Atqui meritum potest uno actu effici. Ergo statim, uno actu praehabito, qui charitate formaretur, Angelus Deum vidit sicuti est, et plena atque immutabili fruitione circumfusus est.

Tertium videtur non carere plurium assensione Patrum, et theologorum quam maxime: scilicet non aequalem gratiam et gloriam Angelis fuisse distributam (quod certissimum est); sed pro diver-

sitate specierum (quod est approbatione dignissimum). Nam S. Basilius id proposuerat (de Sp. S., c. 16): « Coelorum virtutes iuxta portionem, qua se invicem superant, a Spiritu habent sanctificationis mensuram ». Et Damascenus (de F. Orth. c. 3) ait: « Per Verbum omnes Angeli creati sunt, et S. Spiritu sanctificante consummationem acceperunt, ut pro sua quisque dignitate et ordine, splendoris gratiaeque participes essent ». — Et revera quam bene ita se res habuerit dignoscitur, tum ex parte ipsius Dei, tum ex parte ipsius Angeli. Nam primo, sicut natura angelica facta est a Deo, ad gratiam et beatitudinem consequendam; ita etiam gradus naturae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur: non secus ac ab artifice diversi lapides varia pulchritudine et decentia praeparantur, ut quique toti aedificio construendo aptentur. Ergo sentiendum est Angelos altioris naturae Deum ad maiora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem traduxisse. Secundo, natura quaeque, nisi impediatur, secundum totam suam virtutem in opus et finem movetur. Atqui inclinatio naturae angelicae nullum passa est offendiculum, neque interius ulla potentiarum diversitate, neque exterius ullo prohibente. Ergo rationabile est quod Angeli meliorem sortiti naturam, efficacius in Deum sint conversi. Et quoniam gratia et beatitudo huic commetiri debuit conversioni; Angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria. Nihilominus id necessarium simpliciter fuisse, Doctores non arbitrantur.

V. Ut paulisper disputemus qualiter in sua beatitudine Angeli commorentur; primum refero, in iisdem cognitionem naturalem permanere et naturalem dilectionem; cum inter haec nulla intersit oppositio. Sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita quoque operationes. Atqui natura comparatur ad beatitudinem, ut quae sibi additur absque ullo detrimento sed profectu quam maximo. Ergo pari lege actus naturae cum beatitudinis actu sociantur. — Secunda conditio statuitur, quia peccare nequeunt, iuxta illud Magni Gregorii (Moral. l. XXVIII, c. 39): « Virtutes angelicae, quae in divino amore fixae perstiterunt, hoc in munere retributionis acceperunt, ut in contemplatione conditoris sine felicitatis fine permaneant, et in hoc quod sunt conditae aeterna stabilitate consistant ». — Cuius ratio est, quia hoc modo se habet Angelus videns Deum ad ipsum; sicut quicunque Deum non videns, ad communem rationem boni. Atqui est impossibile, ut aliquis quidquam velit ac operetur, nisi attendens bonum. Ergo Angelus beatus non

potest velle aut agere, nisi attendens ad Deum; quod est peccare non posse; licet ad plurima se habeat opposita liberum, quaecunque sunt in ordine ad Deum, et absque vel minima peccandi offensione: unde maior libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccatis obnoxii sumus facili diversione ab ordine finis ultimi. — Reliqua beatis Angelis conditio affirmanda subsequitur, ut proficere in meliorem sortem nequeant. Nam in unoquoque motu, motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit. Atqui omnis creatura promovetur a Deo in beatitudinem. Oportet igitur, ut sit aliquid determinatum, ad quod quaelibet rationalis creatura dirigitur. Atqui non potest haec determinatio pertinere ad divinam visionem, quae omnibus eadem et immediatissima convenit. Ergo tantum versatur in visionis modo, qui potest infinitis gradibus diversificari, cum nulla creatura Deum comprehendat. Ergo unaquaeque perducitur ad finem beatitudinis ex Dei praedestinatione, ita ut etiam beatitudinis suae gradum determinatum immutabiliter obtineat. Quocirca quique Angeli secundum charitatem perfectam agunt, non tamen merendi ratione, sed ut consequenter ad finem, et supremam perfectionem consecuti; nihil iisdem utile contingit, nisi eo sensu quo pars dicitur ad totum utilis; sic enim diffundere perfectionem habitam, et ministeriis fungi, iisdem congruit. Denique et cum immutabili primariae beatitudinis gradu, gaudio quodam accidentali successive frui poterunt usque in extremum iudicium; quin oporteat id ulla meriti ratione constitui.

LECTIO VI.

DE ANGELORUM MUTUIS ACTIONIBUS ILLUMINATIONE LOCUTIONE ET DISTRIBUTIONE SECUNDUM HIERARCHIAS ET ORDINES.

Argumentum. I. Angelus quique superior omnes inferiores illuminat, dum cuncti a Deo illuminantur. — II. Inter se colloquuntur. — III. Ex proprio discrimine locutionis ab illuminatione arguitur quod etiam inferiores ad superiores loquuntur, immo et ad Deum, ut laudent et consulant. — IV. Locutiones angelicas prae humana duae conditiones ornant. — V. Caelestis Hierarchiae lineamenta describuntur. — VI. Praedestinati inter Choros Angelorum foederantur.

I. Pulcherrima divinae sapientiae demonstratio est, quod non modo servet creaturas ac in agendum promoveat; sed etiam omnes ea societate ac veluti cognatione esse iubet, qua invicem inter se agant. Similia ergo iis quae supra legimus de Providentia omnium creaturarum, et specialius de rationali, nunc redeunt circa Angelos. Nam Deus unumquemque creavit simulque gratia perfecit, promovet in suas actiones intellectu et voluntate exercendas: neque solum hoc efficit, sed etiam ut unus alteri ferat opem illuminatione et locutione, nec non ut perfectissime consocientur, secundum hierarchias et ordines distributi. In haec tria (quae S. Doctor tradit qq. 106, 107 et 108) praesenti lectione discurrimus. Prius tamen agendum est de illuminatione, quae antecedit, quasi mutatio et gubernationis divinae praecipuus effectus, per se importans actionem perfectivam alterius; quaeque naturaliter locutione prior est et ab altiori ad inferius procedit.

Itaque unus Angelus illuminat alium manifestando ei cognitam veritatem. Nam primo consideretur quod lumen, prout ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis, iuxta illud (Ephes. V. 13): « Omne quod manifestatur lumen est ». Ergo illuminare nihil aliud est quam manifestationem agnitae veritatis tradere. Consequentia haec fulcitur eo quod ait Apostolus (ibid. III, 8): « Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec, illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo ». Atqui unus Angelus manifestat alteri veritatem quam ipse cognoscit. Ergo unus alterum illuminat.

Secundo advertitur, quod manifestare aliquid ignotum, contingit dupliciter. Uno modo per simplicem praesentationem obiecti, velut

si quis proferat ex occulto illud in medium: alio modo prout adhibeat lumen adiuvans ut videatur id quod prius discerni non poterat. Utrumque necessarium est ut quis alterum illuminet, sed posterius maxime: unde unus Angelus proponit alteri veritatem et manifestat. Id autem fit secundum ea quae ad intellectum concurrunt. Nam opus est virtute intellectiva et similitudine rei intellectae. Iamvero unus Angelus potest augere virtutem intellectivam alterius, se convertendo ad illum appropinquatione quadam; insuper praehabens notitiam veritatis in universali conceptione, ad quam capiendam inferioris Angeli intellectus non esset sufficiens, distinguit eam quodammodo, et inferioris facultati accomodat, doctoris instar discipulum instituentis particularitate sciendorum. Ergo per utrumque modum unus alterum illuminat. Id confirmatur auctoritate Dionysii, quem in Tractatu de Coelesti Hierarchia omnes theologi ut principem consequuntur: ait enim: (c. 15): « Unaquaeque substantia intellectualis datam sibi a diviniore uniformem intelligentiam provida virtute dividit et multiplicat ad inferioris sursum ductricem analogiam ».

Tertio, ut quomodo haec illuminatio et luminis intelligibilis contensio fiat, adverto hanc esse per actionem unius in alium et per concursum utriusque ad idem, non per modum naturae, sed artis cooperantis eidem; non per influxum pertinentem ad agens naturale, sed qui proprie docentis est. Nam inter ea quae fiunt a natura, et quae fiunt ab arte cooperante illi, differentia est; quia priora fiunt ab intrinseco tantum, posteriora partim ab extrinseco et partim ab intrinseco. Praeterea docentis actio ut doctrina, non est praebere prius aliquod lumen, et deinde offerre veritatem cognitam; sed offerre veritatem cognitam, ut illuminatam. Sic enim illuminatur intellectus ad videndam veritatem illam, et consequenter fortificatur ex participato lumine superioris, recipiendo illam veritatem illuminatam. Veritas autem illustrata est, cum lumine intellectuali claret: claret vero, cum intellectuali intuitu penetratur. Ergo dum aliquid occultum proponitur ut cognitum, eodem actu ut illustratum profertur. Sic ergo apprehenditur in quonam consistat illuminatio penes Angelos: quippe superior inferiori proponit obiectum ut cognitum et illustratum. Et quoniam ex hoc solo non sequitur, proferri obiectum ut illustratum huic inferiori (eo quod cognitum a superiore claret ut obiectum ipsius, et non ut obiectum cuiuscunque); ideo superadditur particulata conceptio veritatis ut percipiatur ab inferiori.

Quarto, verumtamen haec illuminatio non contingit respectu omnium sciendorum. Nam in primis mens formatur immediate a Deo, vel sicut imago ab exemplari, vel sicut subiectum ab ultima forma completiva: quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei; et semper reputatur informis, nisi ipsi primae veritati inhaereat. Aliae ergo illuminationes sunt quasi dispositiones ad ultimam formam. Praeterea conclusum est quod unus Angelus non illuminat alium tradendo ei lumen naturae vel gratiae vel gloriae; sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quae pertinent ad statum naturae et gratiae et gloriae. Denique nec unus docet alium quantum ad videndam essentiam Dei, cum omnes immediate illam contueantur, iuxta illud (Ierem. XXXI, 34): « Non docebit vir fratrem suum dicens: cognosce Dominum: omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum ». Sed rationes divinorum operum, quae in Deo cognoscuntur sicut in causa, unus altero plures intelligit, quanto Deum perfectius videt. Unde superior Angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior.

Quinto, unus dicitur alterum eodem actu (quem modo explicuimus) illuminare et purgare et perficere. Nam Deus quidem illuminat, immutando intellectum et voluntatem, purgat a defectibus utramque potentiam et in finem perficit. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum; et ideo purgat unus alterum ab eo defectu qui est nescientia, perficit complendo veritatis notitiam: velut si dicamus visum corporalem purgari, in quantum removentur tenebrae, illuminari in quantum perfunditur lumine, et perfici cum perducitur ad cognitionem colorati. Quod autem unus Angelus nequeat alium eo modo illuminare, ut etiam moveat voluntatem, sibi vult quod etsi possit inducere per modum suadentis; nequeat eam movere efficaciter, neque ex parte obiecti, neque ex parte ipsius potentiae. Nam voluntas efficaciter non movetur ab obiecto sibi proposito, nisi quod est bonum universale, et per suam essentiam omne bonum: quod nonnisi Deus est et ab ipso Deo potest sufficienter proponi ita ut necessario voluntatem inclinet. Multo evidentius non potest Angelus movere voluntatem ex parte ipsius potentiae: nam quaeque voluntatis motio est propria eiusdem inclinatio. Ergo praeter seipsam non potest ab alio praeter Deum moveri. Restat ergo, illuminationem Angelorum inter se contingere quoad intellectum, non vero in voluntate, nisi secundario et suasibiliter.

Sexto, at non est indifferens haec proportio illuminantis et illuminati: verum haec lex (ut ait Dionysius, c. 5) immobiliter viget, ut inferiora reducantur in Deum per superiora. Nam sicut causa una se habet ad alteram, ita unus ad alterum ordinem; ex quo fit ut praeter ordinem causarum nil unquam faciat Deus, nisi ut suam creaturis intellectualibus (puta hominibus miracula faciendo) omnipotentiam manifestet. Atqui operationes Angelorum non sunt nobis manifestae, sicut operationes sensibilium corporum; neque in superioribus potest inveniri defectus, qui per inferiorem suppleatur in coniungendo ad Deum. Ergo necesse est ut semper inferior Angelus a superiori illuminetur, utpote qui est Deo propinquior, gradu sublimior et scientia clarior.

Septimo, in hac participatione propriae lucis a superiori ad inferiorem Angelum notanda superest universalitas quaedam; ita quod nihil unus sciat quod alteri non manifestet, manente tamen in primo excellentiori eiusdem veri cognitione. Nam omnes creaturae ex divina bonitate participant, ut bonum quod habent, in alia diffundant: quod experimur etiam in agentibus corporeis, quae similitudinem suam aliis tradunt quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinae bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, secundum quod possibile est. Atqui superiores Angeli sunt in pleniori participatione divinae bonitatis. Ergo quidquid a Deo percipiunt, subiectis impertiuntur. Atque ideo Angeli exequuntur maxime id quod ait D. Petrus in I Epistola (IV, 10): « Unusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei ». Unde in illa coelesti patria (ut inquit Gregorius) licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter; cum (ut ait Dionysius) unaquaeque coelestis essentia intelligentiam sibi a superiori datam inferiori communicet.

II. Magisterium et illuminatio intelligibilis consuetudine humana per locutionem efficitur, quae potest definiri: intelligentis naturae cogitatio ad notitiam alterius certo indicio perducta. Nam interior mentis conceptio in nobis quasi duplici obstaculo concluditur: primo quidem ipsa voluntate, quae conceptum intellectus potest retinere interius vel ad extra ordinare; secundo autem, opacitate corporis. Unde quousque voluntas nolit, solum Deus videt quae animo reponuntur; et cum voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio, sed oportet

aliquod signum sensibile adhibere. Pulchre ait Gregorius (II Moral. c. 4): « Alienis oculis intra secretum mentis quasi post parietem corporis stamus; sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguae ianuam egredimur, ut quales sumus intrinsecus, ostendamus ». Atqui unus Angelus potest alterum excitare ut actualiter attendat in id quod velit eidem manifestare. Ergo quaedam inter Angelos collocutio admittenda est. Requidem vera intelligibile est in intellectu tripliciter: primo quidem habitualiter vel secundum memoriam, secundo ut in actu consideratum, et tertio ut relatum ad aliud. Atqui voluntas adeo movet intellectum ad suam operationem, ut quis cum voluerit, de primo gradu in secundum transferatur intelligibile, et similiter de secundo ad tertium. Ergo, sicut mens loquitur quodammodo intra seipsam, dum convertit se ad actu considerandum quod tenet habitu; ita per hoc quod conceptio mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius Angeli, unus alteri loquitur. Quapropter dicit Apostolus (I Cor. 13): « Si linguis hominum loquar et Angelorum »: linguam Angelorum (ut notat Chrysostomus) hîc appellat, non corpus Angelis attribuens, sed eiusmodi est quod ait; quamvis ita loquar, ut Angeli inter se colloquuntur. Quam linguam definit Theophylactus, ut vim intellectivam, qua sibi mutuo divinarum rerum intellectum, ac divinas cogitationes impertiunt. Unde nec una vice in Scripturis Angeli inter se collocuti describuntur (Daniel VIII, 16; et Zach. II, 3; et Apoc. VII, 2; et Ep. B. Iudae). Neque Patres communiter abnuunt; sed quidam negare videntur vel unum vel alterum loquendi modum, ut puta per signa soni sensibilis, aut spiritualia, vel efficientia quadam notitiae rei, vel impressione specierum in intellectu alterius. Sed longe aliud est non assentiri hisce locutionum modis, et aliud prorsus locutionem subtrahere, uti praesumpsit Theodorus Beza in citatum locum Apostoli.

III. Discrimen est inter locutionem et illuminationem, quia et inferior Angelus superiori loquitur: omnis autem illuminatio est locutio in Angelis, sed non omnis locutio est illuminatio. Nam intellectus aliquis deficit a cognitione alicuius cognoscibilis, vel propter absentiam eius, vel propter defectum intellectus; utpote qui non est adeo fortis ut valeat ad pertingendum illa cognoscibilia quae penes se habet in primis principiis naturaliter notis, quae tamen non cognoscit nisi roboratus exercitio vel doctrina. Locutio igitur proprie est qua aliquis ducitur in cognitionem ignorati, per hoc quod fit ei praesens quod alias erat sibi absens: sicut apud nos patet, dum

unus refert quippiam alteri quod ille non vidit, et sic obiicit ei quodammodo praesens id quod loquela suppeditat. Sed illuminatio est quando intellectus confortatur ad aliquid cognoscendum superius eo quod sibi notum erat. Locutio igitur sine illuminatione potest contingere. — Praeterea quae mente concipiuntur, possunt referri ad ipsum Deum qui est prima veritas, et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Atqui veritas est lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus; sed voluntas creata non est lux nec regula veritatis, sed lucem participans. Ergo manifestatio eius quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, et locutio et illuminatio est; sed manifestatio eorum quae dependent a voluntate intelligentis, in quantum huiusmodi, non potest dici illuminatio, et est locutio tantum. Atqui dicuntur Angeli superiores vel inferiores per comparationem ad hoc principium quod est Deus; at, quod velint actu ipsa voluntas est veluti primum principium. Ergo superior tantum Angelus potest inferiorem illuminare; dum quique indifferenter possunt aliis colloqui. Deo tantum reservatur ut omnis eius locutio ad Angelos sit illuminatio, quia voluntas Dei est regula veritatis; et scire quid velit Deus, refunditur ad perfectionem et illuminationem creatae cuiusque mentis. — Quae cum constiterint, certiores reddimur iuxta divinam Scripturam (Zach. I, 12), Angelum quoque Deo loqui; non quo more solet magister ad discipulum ut ei quid novi manifestet, cum omnia nuda et aperta sint Deo: verum ut communiter ac perpetuo Deum laudent in admiratione operum eius, et specialius ut sapientiam eius consulant, quando aliquid novum per ipsos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari, sicut discipulus interrogando quaerit aliquid a magistro.

IV. Locutionem angelicam duae conditiones afficiunt: scilicet nullum fieri ex distantia loci impedimentum, neque locutionem unius ad alterum omnes cognoscere. Primum adstruitur ex hoc, quia nihil operatur, neque temporis diversitas neque loci distantia, in eo quod prorsus abstrahit a loco et tempore. Atqui intellectualis conceptio Angeli et locutio abstrahit omnino a loco et tempore. Ergo in locutione Angeli nullum impedimentum facit distantia loci. Locutio quidem interior est, quae tamen ab alio percipitur. Itaque est in Angelo loquente, et per consequens ubi est Angelus loquens. At vero distantia localis non impedit quin unus Angelus alium videre possit. Ergo neque impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur, ideoque locutionem eius intelligat. Quocirca si alicubi Scri-

pturae ferunt Angelos clamare quasi ut in distantiam audiantur; id significat magnitudinem rei quae produci velit ac magnitudinem affectus, quia tanto quisque minus clamat quanto minus desiderat. — Reliquum facilius probabitur. Nam conceptio mentis unius Angeli prodit in alterum, ex eo quod ille sua voluntate ordinet. Atqui potest rationabiliter ordinari aliquid ad unum et non ad alterum. Ergo locutionem unius Angeli ad alterum non omnes cognoscunt; quamquam illuminatio, cum sit de his quae emanant a prima regula veritatis et communi principio, sit omnibus communis. — Hanc rem totam claudimus D. Gregorii eloquio, qui in libro II Moralium cap. 5 et 6 de spiritualium omnium rerum inter se locutione scribit. « Aliter loquitur Deus ad Angelos; aliter Angeli ad Deum; aliter Deus ad sanctorum animas; aliter sanctorum animae ad Deum; aliter Deus ad diabolum; aliter diabolus ad Deum. Nam, quia spirituali naturae ex corporea appositione nihil obstat, loquitur Deus ad Angelos sanctos eo ipso, quo eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit, ut, quidquid agere debeant, in ipsa contemplatione veritatis legant, ut velut quaedam praecepta vocis sint ipsa gaudia contemplationis..... Angeli autem loquuntur Domino, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt..... Animarum verba ipsa sunt desideria. Nam, si desiderium sermo non esset, Propheta non diceret: desiderium cordis eorum audivit auris tua ».

V. Non ignota lectoribus conclusio iam suberit, Angelos ita distingui naturae gradu tum gratiae tum gloriae; ut sub Deo velut principe summo, contineantur ordinatione communi et pluribus subactis ordinibus, in speciem coelestis hierarchiae, qui et Chori dicuntur, pythagoreo coelestis harmoniae sensu. Circa id compendio pauca tradam, ut qui dein ampliora cupiat, petere suo lubitu ea possit ex Textu, vel ex Petavio in libro II de Angelis, vel etiam ab opere antiquissimo Dionysii. — 1. Dicendum quod hierarchia est sacer principatus. In nomine autem principatus duo intelliguntur; sc. ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe. Quia igitur unus est Deus princeps totius creaturae; una est omnium Angelorum et hominum hierarchia, prout sacrorum participes fiunt. Verum si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatae sub principe, iuxta diversum gubernationis modum, constituitur alia et alia hierarchia. Atqui homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quam Angeli. Oportet igitur distingui angelicam ab humana hierarchia. Atqui etiam in Angelis triplex est cum diversitate modus

in cognitione veritatis: nempe secundum quod rerum rationes, de quibus Angeli illuminantur, procedunt a primo principio universali; ac prout dependent ab universalibus causis creatis; denique ut applicantur singulis rebus secundum proprias causas. Ergo in Angelis tres hierarchiae discernuntur.

2. Praeterea unaquaelibet hierarchia plures ordines habet, ut sit una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Hi ordines vero secundum diversa officia et actus considerantur qui licet multiplicentur in qualibet societate perfecta, omnes tamen ad tres possunt reduci secundum rationem principii, medii et finis: ut videre est in humana civitate optimates, honorabiles viros et populum. Ergo in qualibet Angelorum hierarchia congruum est ut tres ordines numerentur.

3. Non possumus quidem ulterius progredi in recensendas particulariores distributiones. Nam qui perfecte cognoscit res aliquas, potest ille ad minima usque et actus et virtutes et naturas earum distinguere: qui autem cognoscit imperfecte, non potest distinguere nisi in universali et per pauciora, prouti experimur in rationalibus disciplinis. Nos autem imperfecte Angelos et eorum officia accipimus. Unde non possumus distinctiones peragere, nisi in communi; quamquam pro certo manere debeat, quemlibet Angelum habere suum proprium officium et proprium ordinem, multo magis quam quaelibet stella, etsi nos lateat. In qua plurium ordinum positione duo Angeli constituti in terminis duorum ordinum, magis secum conveniunt secundum propinquitatem naturae, quam unus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis, minus autem secundum idoneitatem ad similia officia: quae quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur.

4. Ista hierarchiarum et ordinum distinctio attenditur respectu finis. Atqui finis Angelorum potest accipi dupliciter: sc. secundum facultatem naturae suae, et supernaturalis prouti in visione divinae essentiae et in immobili fruitione bonitatis ipsius consistit, ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam. Ergo distinguuntur ordines, *dispositive* quidem secundum dona naturalia, et secundum dona gratuita naturalibus proportionata, *completive*.

5. Hi ordines nomina sibi propria adscivere. *Seraphim* enim ponitur, Isaiae VI; *Cherubim*, Ezechielis I; *Throni*, ad Colossenses I; *Dominationes* autem et *Virtutes* et *Potestates* et *Principatus* ponuntur, ad Ephesios I; nomen autem *Archangeli* habetur in Canonica Iudae; nomen denique *Angelorum* in pluribus Scripturae

locis. Pro quarum denominationum notitia consideretur, quod propria nomina singulorum ordinum, proprietates eorum designant, non quae participentur imperfecte, neque per excessum habentur, sed quae conequentur singulis iuxta naturam uniuscuiusque: nam et hominis proprium non dicitur, esse intellectualem neque sensibilem substantiam, sed bene rationalem. Atqui omnes spirituales perfectiones sunt quidem omnibus Angelis communes, et omnes abundantius existunt in superioribus, quam in inferioribus; ita ut tamen superior perfectio vel ministerium excellentius attribuatur superiori ordini per proprietatem, inferiori vero per participationem: e converso inferior perfectio et ministerium levius attribuitur per proprietatem inferiori ordini vel Angelo, superiori autem per excessum. Sic ergo Dionysius secundum convenientiam ad spirituales perfectiones; et D. Gregorius (Hom. 34 in Evang.) secundum exteriora ministeria, optime denominationes spirituum proposuere. Itaque *Angelus, Nuntius* dicitur: quod commune nomen remanet quasi proprium infimo; cum superiores ordines in manifestatione divinorum quandam excellentiam habeant, unde nominentur. Sic etiam *Virtutes* dicuntur, prout hoc nomen importat quendam excessum fortitudinis ad suscipiendum divina. *Dominationes* indicant quandam libertatem et gubernandi facultatem, vel absolutam, vel praecipua supremi dominii participatione ad praecipiendum inferioribus de his quae sunt agenda. *Potestatis* nomen ordinationem quandam designat circa susceptionem divinorum et circa actiones divinas, quas superiores in inferiores agunt, eos sursum ducendo. *Principatus* indicat priorem existere inter aliquos in executione eorum quae imperantur. *Archangeli* medii sunt inter Principatus et Angelos, quasi de utrisque participes; ideoque dicuntur composita voce, principales Angeli, principantes soli ordini Angelorum, et magna nuntiantes, sub Principatibus, qui cunctas divinas iussiones implendi munus habent. *Seraphim* nomen imponitur a charitatis excessu, ut ardor vel incendium, quorum spirituum proprietates leguntur ex igne; cuius est sursum et continuus motus, virtus activa cum quadam acuitate ad pertingendum usque ad minima, et superexcedenti fervore; demum et est claritas eius. Seraphim ergo nominantur beati spiritus qui indeclinabiliter moventur in Deum, in subditos potenter agunt, eos in sublimem fervorem excitantes, et totaliter per incendium purgantes, inextinguibili luce, ut alios perfecte illuminent. *Cherubim* sumitur a quodam excessu scientiae secundum plenitudinem; id est quantum ad perfectam Dei

visionem, ad plenam susceptionem divini luminis, ad contemplandam pulchritudinem ordinis rerum a Deo derivatam, quam scientiam copiose in alios effundunt. Demum *Throni* dicuntur secundum excellentiam prae inferioribus ordinibus in hoc, quod immediate in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt. Nomen Thronorum sumitur per convenientiam ad materiales sedes, quarum est elevatio super terram, firmitas et susceptio sedentis, et figura conveniens fini suo. Ii ergo spiritus Throni appellantur, qui usque ad hoc eriguntur, ut in Deo immediate rationes rerum cognoscant, firmiter suscipientes Deum in seipsis promptitudine illa et famulatu, ut quodammodo ad inferiores eum ferant.

6. Hucusque nomina propria diversorum ordinum exegimus, nunc superest ut definiantur ordinum gradus: in quo opere D. Gregorius Dionysio assentitur, levi differentia quantum ad Principatus et Virtutes. Nam Dionysius collocat Virtutes sub Dominationibus et supra Potestates; Principatus autem sub Potestatibus et supra Archangelos. Gregorius autem ponit Principatus in medio Dominationum et Potestatum; Virtutes vero in medio Potestatum et Archangelorum. Utrique habent suae positionis indicia ex auctoritate Apostoli ad Ephes. I, 20 et ad Coloss. I, 16. Itaque consideretur, quod prima hierarchia inspicit rationes rerum in ipso Deo secundum rationem finis; secunda vero in causis universalibus pro universali dispositione in agendis; tertia vero secundum determinationem ad speciales effectus executione operis. Ergo in prima hierarchia congrue ponuntur, Seraphim, Cherubim, et Throni; in secunda, Dominationes, Virtutes et Potestates; in tertia demum, Principatus, Angeli et Archangeli. — Atqui respectu finis tria considerari possunt; sc. ipsa finis consideratio, perfecta finis cognitio, et intentio in fine defixa. Et quia Deus est finis creaturarum, sicut dux est finis exercitus; consequitur etiam sub tali considerationis modo, ut habeantur quidam in tanta dignitate constituti, quod familiariter accedere possint, quidam ut etiam secreta eius cognoscant, et alii ut semper ei coniungantur. Sic ergo sumuntur Throni, altiores Cherubim et excellentissimi Seraphim; ea tamen ratione ut totum bonum unius comprehendatur in altiori ordine et quiddam amplius. — Secundo, ad gubernationis rationem tria pertinent, quorum primum est agendorum distinctio, secundum ut praebeatur ad implendum facultas, et tertium est ordinare qualiter ea quae praecepta vel definita sunt, impleri possunt, ut aliqui exequantur: idcirco ponuntur Dominationes, Virtutes, et Potestates in secunda hierarchia. — Tertio, angelici

ministerii executio consistit in annunciando divina: in qua sunt quidam ut incipientes actionem aliosque ducentes, alii simpliciter exequentes, et medii quippiam de utroque officio tenentes; hinc subeunt Principatus, Archangeli et Angeli. — Quanta sit pulchritudo in hac ordinum assignatione internoscitur, quia semper inferioris ordinis summum habet cum ultimo superioris affinitatem. Primus autem ordo est divinarum personarum, qui terminatur ad Spiritum S. ut Amorem; cum eo affinitatem habet supremus ordo primae hierarchiae ab incendio amoris denominatus. Infimus ordo primae hierarchiae est Thronorum qui ex sua proprietate Dominationibus affinior est. Ordo Potestatum vicinior est Principatibus, qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote praesidentes gubernationi gentium et regnorum.

7. Secundum instituta de Angelorum ordinibus, liquet distinctionem eorundem perpetuo et post diem iudicii esse mansuram, quatenus adstructa semel, erigitur secundum differentiam gratiae et naturae. Executio autem officiorum angelicorum, cessabit quidem prouti ordinantur ad conducendos aliquos in finem; remanebit autem secundum quod convenit in ultima finis consecutione; sicut militarium ordinum distributio post acta praelia in triumpho servantur.

VI. Num ergo homines ministerio Angelorum ita gubernantur in finem suae praedestinationis, ut etiam ad ordines Angelorum transvehantur? Erunt quidem sicut Angeli Dei in coelo (Matth. XXII, 30), et quodammodo filii resurrectionis erunt aequales Angelis in coelis (Luc. XX, 36). At fiet, non quantum ad conditionem naturae, cum id sit impossibile; sed quantum ad gratiae dona quae distinctionem illorum ordinum complent, cum dependeant ex liberalitate Dei et non ex naturarum diversitate. Per donum gratiae homines mereri possunt tantam gloriam, ut Angelis aequentur secundum singulos Angelorum gradus; licet nullus Angelus inferior transferri queat ad gradum supernaturalem alterius. Possunt ergo ad Angelorum ordines traduci. Ubi neque est assentiendum iis qui dixisse feruntur, virgines tantum vel perfectos in sanctitate ad Angelorum consortia vocandos, ceteros autem alium ordinem condivisum toti societati Angelorum constituturos. Erit enim societas una hominum et Angelorum, et una civitas Dei. Haec in Angelorum ordines cooptatio nobis innuitur, quia Sancti quaedam Angelis propria officia peragunt, custodiendo, fugando daemones, miracula faciendo et similia.

LECTIO VII.

DE ACTIONE ANGELORUM IN HOMINES.

Argumentum. I. Angeli praesident corporalibus creaturis, ut in iisdem divinae Providentiae consilium impleatur, quas in motus locales efficacissime ac multipliciter ducunt. — II. Angeli illuminant mentes hominum, et eorumdem voluntates suasionum modis alliciunt in bonum, a malis detinent. — III. Ministeriorum officiis implendis mittuntur. — IV. Non omnes mittuntur; sed altiorum ordinum Angeli assistunt, qui omnium agendorum rationes in Deo contemplantur atque inferioribus communicant. — V. Angelis commissa est hominum custodia. — VI. Singuli homines proprium Custodem habent ex ultimo Spirituum Ordine, dum ex altioribus quidam tutandis hominum societatibus, tum ecclesiasticis tum civilibus deputantur. — VII. Modus huiusce custodiae reponitur, ex parte quidem hominum, quia nullus omnino eâ privatur, et quia iugis est a nativitate usque ad huius vitae exitum. — VIII. Modus ex parte Angelorum praecipue describitur, quia nec de perditis dolent, nec inter se unquam contrariis voluntatibus pugnant.

I. Tota creatura subiecta est Deo secundum communissimam ordinationem, vi cuius non solum omnes substantiae, cum spirituales tum corporales, divinam bonitatem participant; sed etiam quaeque superiores naturâ in ceteras agunt. Idcirco praesidentia quaedam Angelorum supra creaturam corporalem admittenda est, quae altiori et universaliori modo pertinet usque ad creaturam rationalem. Neque opus erit diu nunc morari in eo quod iam disputavimus, cum de providentia et gubernatione rerum ageretur. Pauca refero. — 1. Catholica doctrina est quam et praeclariores philosophi amplexi sunt, omnia corporalia regi per Angelos, ut inquit D. Augustinus (III de Trin. c. 4): et S. Gregorius dicit (IV Dialog. c. 5): « In hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest ». Nam et in rebus humanis et naturalibus communiter invenitur, quod potestas particularis gubernatur et regitur a potestate universali. Atqui virtus cuiuslibet corporis ad virtutem spiritualis substantiae refertur, ut particularis ad universalem, eo modo quo formae earundem se habent. Ergo sicut inferiores Angeli, qui habent formas minus universales, reguntur per superiores; ita omnia corporalia per Angelos continentur. — Praeterea res corporales habent determinatas actiones, quas non exercent, nisi secundum quod moventur: Angeli vero totaliter agunt. Atqui id quod agit, subiecta sibi circumstat iisque

praesidet quae moveri egent in singulis actibus. Ergo oportet ut creatura corporalis a spirituali moveatur, quae secundum instituta naturae illi praesideat. — Insuper quaecunque fiunt praeter naturales actiones corporum, ad quae non sufficiunt virtutes coelestium corporum, repetenda erunt ab Angelorum praesidentia immediata. Atqui certissimum est plura huiusmodi contingere et ordinari ad spirituales effectus secundum praesentem ordinem divinae providentiae. Ergo necesse est ponere quod Angeli habeant immediatam praesidentiam non solum supra coelestia corpora, quod Aristoteles asseruit; sed etiam supra corpora inferiora, quod ille ignoravit.

2. Oportet considerare quanam lege haec praesidentia immediata temperetur. Nam Angelos habere immediatam praesidentiam super corpora inferiora contingere potest quadrupliciter. Uno modo, ut Angeli sint distributi secundum numerum specierum ad explenda naturalia opera: et hoc fuit Platonicorum, ponentium substantias immateriales esse rationes et species sensibilium corporum et quasdam aliis universaliores. Secundo modo, ut Angeli sint distributi iuxta specierum quidem numerum; non ad opera naturalia, sed propter divina mysteria supernaturalia explenda: quo sensu dicit Augustinus (l. 83 QQ. q. 79): « Unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi praepositam ». Advertendum tamen est, non id fieri ut unus Angelus magis se habeat ad praesidendum, puta, animalibus quam plantis; quia quilibet Angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem et universaliorem quam aliquod genus corporalium. Ex ordine divinae sapientiae igitur diversis rebus diversi rectores praepositi esse videntur. Tertio modo, ut non iuxta numerum specierum praesint, sed unus praesit omnibus inferioribus ad naturalia opera: cuiusmodi ab Avicenna instituebatur intellectus agens; quod est contra rationem et fidem multipliciter. Quarto modo, ut quidam Angeli sint deputati praesidentiae corporalium, non iuxta numerum specierum, sed potius secundum numerum modorum quibus corporalia divinae regulae subdundur in ordine ad praedestinationis finem. Quocirca non sequitur quod sint plures ordines Angelorum quam novem, cum distinguantur secundum generalia officia: et sicut ex mente D. Gregorii (hom. 34 in Evang.) ad ordinem potestatum pertinent omnes Angeli qui habent proprie praesidentiam super daemones; ita ad ordinem virtutum pertinere videntur omnes Angeli qui praesident rebus pure corporeis, quorum ministerio interdum etiam miracula fiunt. Cautum nunc moneo lectorem, quod S. Hieronymus despiciendam, ut anilem fabulam

existimaverit sententiam, singulos Angelos singulis irrationalium rerum speciebus deputari (L. I. in Abacuc): non vero, Angelorum praesidia in corporeas species, ut modo asseritur. Nam id neque obsoletum est, neque minorum Sapientum lubitu invectum; sed magna Patrum assentione, Doctorum argumentis, Ecclesiae usu ritibusque commendatum.

3. Non est putandum ex hisce, ad nutum Angelis servire hanc visibilium rerum materiam: nam vis tanta soli Deo (ut ait S. Augustinus III de Trin. c. 8) reservatur, ut non modo accidentales, sed etiam substantiales per se immediate mutationes excitet. Platonicorum enim fictio erat formas in materia ex immaterialibus formis imprimi; ac si existimaverint formas huiusmodi ut aliquid per se factum et ab aliquo formali principio procedens. Itaque proprie id fit quod est compositum subsistens, non vero forma qua aliquid est. Atqui compositum non potest produci, nisi vel naturaliter a simili composito, vel a primo agente in cuius virtute totum compositum excellentius praeexistat, sc. a Deo. Ergo id fieri impossibile est Angelis: qui tamen possunt plura efficere supra corporale agens, in quantum possunt naturales virtutes alio et alio modo applicare in suos effectus. Obediunt quippe Angelis corpora ad motum localem. Nam corporalis natura cum sit infra spiritualem, habet motum localem, qui inter ceteros perfectior est, cum eo sit potentia non ad aliquid intrinsecum sed extrinsecum solummodo. Atqui natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Ergo corpora nata sunt moveri immediate ab Angelis secundum locum. Ex quibus praemissis iam sequitur, quod miracula solus Deus facere possit, utpote quae fiunt praeter ordinem totius naturae creatae. Angeli vero possunt quippiam facere praeter ordinem naturae corporalis; quod appellatur mirabile, habito respectu ad intuentem, qui occultiores naturae vires et agendi modum ignoret.

II. Altior nunc provehenda est disputatio, ut exploretur quomodo Angeli in homines agunt. Et primo quidem possunt illuminare: immo compertum est ex fide, revelationes divinorum pervenire ad homines mediantibus Angelis, ut ipsi prophetae referunt. Igitur si inferiores illuminantur per superiores, homines quoque per Angelos illuminari debent, iuxta divinae providentiae ordinem institutum, ut actionibus superiorum inferiora subdantur. Diverse tamen: quia inter Angelos illuminatio eo modo fit, quem supra ostendimus manifestatione veritatis sub luce pura intelligibili, qua intellectus inferior virescit, et ei veritas divisa in plures conceptiones

accomodatur. Atqui intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere; sed eam haurit per conversionem ad phantasmata. Ergo hominum illuminatio per Angelos consistit in eo ut vis intelligendi fortificetur, et veritas sub similitudinibus sensibilium proponatur. Quocirca ut ratio naturalis, ita etiam fidei habitus, quo disponitur intellectus ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem, est immediate a Deo. At ab Angelis principaliter evenit ut credibilia proponantur credenti et agenda, insuper ut ex speciebus a creaturis acceptis fortiori acie mentis altior veritas apprehendatur. Hoc totum fit quin homines cognoscant se ab Angelis illuminari, sicut neque congnoscunt quid sit intellectus, id est principium intellectualis operationis.

Secundo, forsitan videbitur Angelus immutare posse voluntatem homiuis. Sed iam liquet rei huius determinatio. Nam interius movere non potest; exterius autem non efficaciter ut Deus, sed per modum suadentis multipliciter. Nam primo, cum voluntas humana moveatur etiam ex passione appetitus sensitivi; sic etiam Angeli possunt concitare huiusmodi passiones et inclinare voluntatem, quae tamen semper libera manet ad consentiendum passioni vel resistendum. Praeterea quaecunque ex motu locali aliquorum corporum effici possunt, virtuti naturali Angelorum obsequuntur. Atqui apparitiones imaginariae formantur interdum, substrata experientia sensuum, ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Ergo poterunt etiam virtute alicuius Angeli contingere. Et quoniam imaginatio passiones naturaliter et immediate promovet; hinc est quod Angeli per hanc quoque viam agunt in intellectum et voluntatem hominis. Innui formationes huiusmodi praesupponere immutationes sensuum. Angeli vero (ut scitum est Genesis XIX, 2 et IV Regum IV) possunt exterius opponere sensui sensibile aliquod vel a natura formatum vel a seipsis; possunt etiam interius commovere spiritus et humores, ut sensus diversimode immutentur. Ergo quoad utrumque potentiae sensitivae hominum substant Angelorum virtuti.

III. Verum superius conclusum est, Angelos adesse locis, prout ibi agunt, cum necessario definiantur. Ergo nutu Dei quandoque in ministerium mittuntur, secundum quod dicitur (Exodi XXIII, 20): « Ecce ego mittam Angelum meum, qui praecedat te »: et de hisce missionibus non infrequens redit fama in Scripturis et in ecclesiastica historia. Nam ille mitti dicitur qui aliquo modo ab alio procedit, ut incipiat esse ubi prius non erat, vel ubi prius erat, per

alium modum, sicut Filius aut Spiritus S. missus creditur. Atqui utrumque pertinet ad Angelos. Ergo iis convenit mitti. Explicabitur *minor* quoad primam rationem missionis: quia sc. virtus Angeli, cum sit particulare agens, non attingit totum universum, sed sic attingit unum, quod non aliud simul, atque ita est hic ut non eo momento alibi consistat. Ut ergo incipiat agere alicubi et supra creaturam suae virtut i subditam, dato quod prius in altero egerit loco, vel nuspiam creaturae corporali adstiterit; oportet ut incipiat esse ubi prius non erat, eo accedere ibique agere. Altera missionis angelicae conditio innotescit; quia nempe Angeli suâ naturâ procedunt a Deo, Deoque imperitante ac principaliter coagente promoventur in creaturae corporeae gubernationem, qua totum opus in Deum reducitur sicut in ultimum finem. Cum itaque soleat nuncupari minister qui agit sicut instrumentum intelligens, quod ab alio excelsiori movetur, et cuius actio ad aliud ordinatur; optime concluditur, et actiones Angelorum totidem ministeria vocari, et propter hoc eosdem in ministerium mitti. — Modus quo beati spiritus hoc munere perfunguntur, est triplici ratione describendus. Nam primo, id peragunt intellectuali actione, non ut quae in ipso intellectu consistat, non determinans sibi locum; sed quatenus efficiunt aliquid exterius applicatione virtutis activae, id est suae voluntatis regulâ et suae mentis imperio. Secundo, per hoc nihil eorum dignitati subtrahitur. Nam regio empyrea quam deserunt, pertinet quidem ad Angeli dignitatem congruentia quadam; non tamen Angelus ex eo loco quippiam dignitatis accipit. Neque ergo, cum actu abest, aliquid eius dignitati subtrahitur: sicut nec regi, si quando in provincias egreditur. Huc accedit, quod Angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, et secundario nobis: non quasi habeamur superiores eisdem absolute; sed prout quilibet homo vel Angelus, cum adhaeret Deo, fit cum ipso spiritus unus et omni creatura superior. Quocirca dicit Apostolus, omnes Angelos in ministerium a Deo constitui, mittendos propter eos, qui haereditatem capiunt salutis » (Hebr. I, 14). Stet ergo, quamcumque huius generis missionem undique Angelorum dignitati nihil obesse, et maxime congruere. Tertia iungitur conditio, quod nempe Angelus per solam intellectualem operationem regulans suas actiones exteriores, nec minimo a contemplatione impeditur, cum una sit ratio et perfectio alterius. Unde ait B. Gregorius (Moral. l. II, c. 3): « Angeli non sic foris exeunt, ut internae contemplationis gaudiis priventur ».

IV. Quamquam omnes ab infimo usque ad supremum sic a Deo procedant, ut nihil absurdi videatur si ex quoque ordine mitterentur; tamen haud omnes mittuntur, quia, ut iam suadebitur, superiores numquam. — 1. Nam (conciliandi gratia diversas magnorum Patrum sententias) ex eo quod Apostolus in recitato loco ad Hebraeos universe doceat omnes Angelos esse administratorios spiritus, ut omnibus excelsiorem esse deduceret Christum, Dei Filium et universorum Dominum; Athanasius (Orat. II contra Arianos), Chrysostomus (Hom. VIII in Genesim, et Comm. ad Hebr.), Nazianzenus (Or. 34) et Nyssenus (I contra Eunomium), Cyrillus Alexandrinus (l. II de Recta Fide), Theodoretus (l. III contra Graecos) et Hieronymus (Ep. 142) aliique usque ad D. Bernardum sensere etiam quosdam Seraphim et Cherubim aliquando missioni studere. Nihilosecius notare mihi libet, primum, quod ii Patres conspexerint naturae angelicae communem rationem, cui porro non repugnat missio. Secundo, non erat illorum sapientum intentio neque propositi occasio, ut rem hanc perpenderent iuxta id quod exigeret Summi Principis gubernatio, qui etsi possit absolute, numquam tamen superiores sic de agendis in inferioribus hisce docet, ut per eos et non mediis subministratoribus exequatur. Tertio advertam, quod ex Apostoli praescriptione ad Hebraeos, contra Arianam pestem solidissima Divinitatis Christi conclusio manat; quoniam iure omnes Angeli appellantur ministratores, postquam comperta Iudaeis plurium Angelorum missio et sub excelsiorum nominibus praestiterat. Quid hoc autem, ut theologus aliquis inferat, quod ergo nullus Angelorum est qui ad haec usque minima per seipsum non dimittatur? Petavius itaque (pro suo non infrequenti more) stylum celerius admovit quam par esset severiori sapienti, cum ait non sibi videri commodiorem S. Thomae rationem, quam ad explicandum Pauli locum attulerat (Cfr. de Angelis, l. II, c. 6). Nam Angelicus explicuit missionem intelligi eo loco invisibilem quae fit secundum spiritualem effectum, prout unus Angelus illuminat alium qui sic eius virtute quippiam exterius circa corporalia exhibet: unde etiam ab iisdem et ratione effectuum similium aequivoce denominantur: ut puta Seraphim dictus est purgasse incendio labia prophetae, et Cherubim positus ad ostium paradisi deliciarum, ne homo postquam effroena cupiditate sciendi peccaverat, eiectus eo regrederetur. Vel aliter dicendum (ait) quod Apostolus inducit illud ad probandum quod Christus sit maior Angelis per quos data est lex: ut sic ostendat excellentiam novae legis ad veterem. Stabit ergo

quacunque alia solidior Gregorii et Dionysii positio, superiores Angelos neque ex communi lege, neque ex aliqua dispensatione divina unquam vel interdum ad exterius ministerium demandari.

2. Ad cuius rei penitiorem certitudinem duo de facto et duo de possibili erunt censenda. Primum, pertinens ad factum, est ordo communis divinae providentiae consistens in hoc, ut superiora principentur et inferiora tantum ministrent: quod patet in Angelis et in toto universo. Secundum, pertinens quoque ad factum, est ordo divinae dispensationis, qua non servatur aliquando in corporalibus ordo institutus; at superiores exequuntur per seipsos tantum, propter altiorem ordinem, puta, gratiae divinae manifestationem. Id comperitur tam in Deo quam in Angelis, in praetermissione corporum desuper agentium: e. gr. coecus natus lumen recepit et Lazarus de sepulchro in vitam rediit, Deo faciente id opus immediate; Angeli quoque, cum boni tum mali, possunt aliquid in istis corporibus efficere praeter influxum coelestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua huiusmodi faciendo. Tertium, pertinens ad possibile, est, Deum posse per seipsum absque Angelis mediis revelare homini quippiam. Quartum denique inter possibilia certum traditur, quod Angeli superiores absque inferioribus mediis talia possunt.

3. Rationabile non videtur, quod aliis visum est, secundum communem legem superiores non mitti, sed inferiores tantum: ex aliqua tamen dispensatione divina interdum etiam superiores mitti. Triplici ratione quidem et huiusmodi exceptio impugnatur, ad concludendum universaliter quod superiores Angeli numquam ad exterius ministerium mittuntur. Una ratio se tenet ex parte causae efficientis. Praetermissio enim ordinis fit ex divina dispensatione propter altiorem ordinem; ut sc. exceptio ordinis naturae sit propter ordinem gratiae. Atqui ordo missionis angelicae, utpote secundum gratiam et gloriam, non habet altiorem. Ergo non suscipit praetermissionem. Secunda vero aufertur comprobatio ex parte causae finalis: quia ordo communis praetermittitur propter fidei confirmationem, ut in miraculis liquet. Atqui nihil in proposito prodesset ad fidei confirmationem; cum haec praetermissio nos omnino lateret. Ergo etc. Tertia desumitur in idem argumentatio ex parte causae formalis: quia nihil est ita magnum, quod per inferiores exerceri non possit. Archangeli quippe vocantur (ut dicit Gregorius) qui summa annuntiant: et quid maius annunciatione Incarnationis ad Virginem Mariam potest contingere? Quae tamen per Gabrielem Archangelum coelitus missum a Deo facta traducitur.

4. Ex hac theoria consecutum videtur ut Angeli distinguerentur in assistentes et ministrantes sive nuntios: nam in quantum Deus illuminat per ipsos, dicuntur nuntii eorum quae in corde ipsius Dei principis omnium sunt; in quantum vero sunt mediatores operum divinorum, dicuntur ministri, qui faciunt voluntatem eius. Iohannes Scotus, qui primo commentatus est in Dionysii libros, ait quod Angeli inferiores non vident Deum per essentiam, cum non sint assistentes: sed haec opinio haeretica est, ut advertit S. Thomas lectione 6 ad Hebr. I — Notandum prius occurrit quid intersit inter assistere et ministrare: nam haec metaphorice dicuntur de Angelis, ad similitudinem sc. eorum qui alicui regi famulantur; quorum alii semper ei assistunt et eius praecepta immediate audiunt; alii vero sunt ad quos praecepta regalia per assistentes nuntiantur, quique civitatum administrationi praefiguntur, ministrantes sed non assistentes. Assistentia (de qua nunc loquimur) est immediata visio, aut Dei respectu, aut divinorum mysteriorum in ipso. Igitur concludam quod omnes ministrantes Angeli simul assistunt, quoad visionem Dei; cum beatitate fruantur, et dicantur in Evangelio videre semper faciem superni Patris; prout etiam Gregorius consentit (II Mor. c. 1). Atqui hoc sensu Hieronymus et Athanasius aliique asserunt beatos spiritus assistere Deo paratos ut mittantur. Sic etiam Raphaël et Gabriel se ante Deum adstare professi sunt. Negabitur autem quod omnes Angeli sint assistentes postero quoque sensu, quoad sc. perceptionem divinorum mysteriorum in Deo. Nam soli superiores qui sunt primae hierarchiae, immediate a Deo illuminantur circa plura quae a ceteris in ipsa claritate divinae essentiae non percipiuntur.

5. Denique colligetur, usque ad quemnam ordinem Angeli mittantur. Nam mitti ad exterius ministerium proprie convenit Angelo, secundum quod ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem: quod quidem pertinet ad executionem divini ministerii. Atqui proprietates Angelorum ex eorundem nominibus manifestantur. Ergo Angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. Atqui in nomine Dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis: sed in nominibus inferiorum ordinum aliqua executio intelligitur denunciandi vel agendi. Ergo Angeli et Archangeli, Virtutes et Potestates, tum quoque Principatus sunt ii quinque ordines inferiores e quibus Angeli mittuntur; non autem de superioribus quatuor. — Disputatum est inter sa-

pientes de numero assistentium et ministrantium: Gregorius enim dicit plures esse ministrantes quam assistentes, iuxta Platonicos qui dicebant eo esse pauciora entia, quo magis ad unum primum principium accedunt. Haec opinio salvatur quantum ad numerum ordinum, ut dictum est: verum quantum ad singulos ex Dionysio verior sententia promitur. Nam ut ab initio huius Disputationis accepimus, multitudo Angelorum transcendit omnem materialem multitudinem, sicut quasi in immensum corpora coelestia grandi-tate inferiora quaeque longissime excedunt. Igitur cum assistant superiores naturâ et gratiâ, ii multo plures videbuntur esse quam ministrantes: quod propheta innuit cum ait: « Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millium assistebant ei » (Daniel. VII, 10).

V. Longe maius est ut Angeli non solum quandoque mittantur, sive ad illuminandos, sive ad alliciendos homines in bonum; sed etiam ut iugi tempore ac per totam vitam, tum singulos tum varias hominum societates, statuto custodiant officio. « Est Dei providentia datum hoc negotium Angelis, ut custodiant humanum genus, singulisque hominibus praesto sint, ne gravius aliquod detrimentum accipiant »; exordimur hisce Catechismi Romani verbis (Pars IV, c. 2), ut in periucundam conclusionem feramur, quam novere praeclarissimi philosophi quique, Christiana Fides per divinam revelationem adstruxit, et ratio multiplici adspectu in pleniorem vocat lucem. — Primo igitur traditum est (Psal. XC, 11): « Angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis, etc. »; (Psalm. XXX, 8): « Immittet Angelus Domini in circuitu timentium eum et eripiet eos ». Unde et de pueris Christo oblatis ipse protestatus est quia: « Angeli eorum semper vident faciem Patris mei qui in coelis est » (Matth. XVIII, 10). Et de plurium personarum custodibus Angelis frequens in divina Scriptura redit auctoritas. — Quocirca vocantur a Clemente Alexandrino (IV Stromat.) *ascensui animarum praepositi;* a Basilio *paedagogi ac puerorum institutores;* ab Athanasio *praeceptores hominum;* ab Ambrosio *Episcopi* et *pastores gregum*, quos et Bernardus appellat *pedissequos animae*. Tam concors ecclesiasticae Traditionis vox est, ut manifestissimum fidei dogma habeatur; licet non pari momento fidei quaedam specialius iam nunc affirmanda existimentur. Verum non prius gradiar quam Calvini detestabilem audaciam et Kantii aliorumque Rationalistarum temeritatem digito monstrem, qui tam proficuam suasionem subducere tentaverint, quam inter vetustissi-

mos Menander, Stoici et cuncti fere Platonici libentes tradiderant: quippe singulis hominibus et civitatibus genios seu manes beneficos addicebant.

Quibus praescriptis assumo explorandum ratione, homines custodiri ab Angelis; tum singulos ab infimis tum plurium communitates, seu civiles seu ecclesiasticas ab Archangelis vel Principibus. Homines, generatim loquendo, ab Angelis custodiri, S. Praeceptor sua methodo promit (q. 113). Secundum rationem divinae providentiae hoc in rebus omnibus invenitur, quod mobilia et variabilia per immota et uniformia ducuntur et regulantur; ut pluries in huius disputationis decursu replicatum est, quodque tum in mundo exterius, tum intra nos ipsos experimur, qui circa conclusiones per principia definimur. Atqui in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt a bono. Nam per liberum arbitrium potest homo aliqualiter malum vitare, sed non sufficienter, utpote infirmitati multiplicium passionum obnoxius: similiter etiam universalis cognitio naturalis legis dirigit aliqualiter hominem ad bonum, sed non sufficienter; quia in applicando universalia principia, et inveniendo congruas vias ad bonum virtutis perficiendum, contingit hominem multipliciter labi. Ergo necessarium fuit quod hominibus Angeli ad custodiam deputarentur. Sic enim Deus immediate quidem custodit hominem, infundendo ei gratiam et virtutes: sed pro more suae providentiae de particularibus inveniendis recta ratione et agendis firmata voluntate, Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cuius instructio ad hominem pervenit mediantibus Angelis. — Verumtamen sicut homines a naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati, ita etiam ab instigatione bonorum Angelorum. Hanc hominis renitentiam contra sollicitudines Angelorum Kantius praeadvertere debuisset, antequam futilem calumniandi occasionem arriperet. Nam quod homines pereunt, non est imputandum negligentiae Angelorum, neque indicio est eosdem non praesto semper esse; sed ex malitia hominum repeti ius esto.

VI. Quinimmo id tam verum est ut singuli homines a singulis Angelis custodiantur. Nam Angelorum costodia est quaedam executio divinae providentiae circa homines. Atqui (iuxta discrimen positum in Disputatione V, lect. 1 et 5) providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Ergo sicut probabile est quod diversis principalioribus rerum speciebus diversi Angeli eiusdem ordinis praeficiantur, multo etiam

rationabilius est, ut diversis hominibus diversi Angeli ad custodiam deputentur, tum pro diverso bono maiori vel minori ad quod ordinantur, tum pro diversa ratione qua homo singularis est, et qua est pars alicuius communitatis. — Haec singulorum hominum a singulis Angelis custodia consona plurimum videtur Traditioni Patrum et evangelicis documentis. Origenes (hom. 20 in Num.) inquit: « Adest unicuique nostrum, etiam minimis, qui sunt in Ecclesia Dei, Angelus bonus ». S. Basilius (hom. in Psal. 48): « Unicuique fidelium affixus est Angelus ». S. Hieronymus (in Matth. l. c.): « Magna est dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui Angelum delegatum ». Et S. Anselmus (Elucid. l. II, c. 28): « Unaquaeque anima, dum in corpus mittitur, Angelo committitur ». Quin etiam Tertullianus vult, hominis in utero serendi, struendi, fingendi paraturam potestate divinae voluntatis ministra modulari (l. de Anima, c. 37): quare Clemens Alexandrinus Angelos vocat, generationis praesides (in calce Strom.).

Quinam vero deputentur in custodiam hominum Angeli, oportet desumi iuxta diversi gradus curam adhibendam. Custodia enim est, una particularis circa singulos; quae certe infimo Angelorum ordini relinquitur. Alia vero est custodia universalis; et haec multiplicatur secundum diversos ordines; quia quanto agens fuerit universalius, tanto superius existit. Igitur ad ordinem Principatuum pertinet custodia humanae multitudinis; vel forte ad Archangelos, qui dicuntur principes Angelorum. Unde et Michaël unus de principibus dicitur. Hinc accidit ut permulti pro custodibus diversarum gentium commentarentur illud Deuteronomii II, 32: « Quando dividebat Altissimus gentes, constituit terminos gentium iuxta numerum Angelorum Dei » (XX Interpretes). Origenes (hom. 16 in Genes.) existimat, pro meritis unicuique genti Angelorum statui principatum. Nonne de diversis Angelis ut principibus regnorum fit mentio penes Danielem? Et de praesidibus Ecclesiarum loquitur Iohannes in principio suae Apocalipseos.

VII. Nullus hominum ab hac custodia, neque ullo vitae suae tempore excipitur, et quin unquam prorsus deseratur. Subtrahendi quidem non sunt mali homines, infideles vel praesciti ab hoc suorum Angelorum tutamine. Nam homo in statu vitae istius constitutus, est quasi in via ubi multa pericula imminent ei tum ab interiori tum ab exteriori. Atqui deputantur Angeli hominibus, ex eo quod alieno egent praesidio ut in ultimum vitae suae finem tendant. Ergo cuilibet homini quamdiu viator est, custos Angelus deputatur;

usque dum nempe, vel habebit in regno Angelorum consortia, vel in inferno a daemonibus torquebitur. — De tribus hominibus dubitari potest: et in primis num Christus Dominus Angelum suum habuerit. Negandum videtur eo sensu, quia immediate regulabatur a Verbo Dei, secundum quod erat homo; secundum animam erat comprehensor, et sic Angeli assistebant ei: ratione passibilitatis corporeae erat viator; cui Angelus custos deberetur, non tamquam superior, sed ut inferior minister; iuxta illud Matth. IV, 11: « Accesserunt Angeli et ministrabant ei ». Primus homo in statu innocentiae non patiebatur aliquod periculum ab interiori; sed imminebat ei periculum ab exteriori propter insidias daemonum, ut rei probavit eventus: indigebat ergo ut ab Angelo tueretur. Denique praesciti et infideles et etiam Antichristus non privantur interiori auxilio naturalis rationis; ideo neque exteriori, quod naturae humanae divinitus concedatur. Etsi enim non iuventur ut vitam aeternam bonis operibus mereantur; iuvantur tamen ut ab aliquibus malis retrahantur, quibus et sibi ipsis et aliis nocere possent. Ipsi etiam daemones arcentur per bonos Angelos, ne noceant quantum volunt: et similiter Antichristus non tantum nocebit quantum teterrima voluntate versabit.

Accepimus quorumdam Patrum fuisse sententiam, quod custodia huiusmodi non a tempore baptismi, sed a tempore nativitatis incipiat. Haec probabilior apparet ex praecedenti doctrina. Beneficia enim ea incipiunt a tempore baptismi, quae dentur alicui in quantum christianus est; sed quae providentur homini a Deo in quantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur, ex quo talem naturam accipit. Atqui huiusmodi est Angelorum custodia. Ergo qui Angelus custodit matrem, tutatur prolem in matris utero existentem; mox natus habet proprium custodem qui daemones arceat et alia nocumenta tam corporalia quam spiritualia prohibeat; et si de praedestinatis agatur, augebitur sollicitudo Angeli ut haereditatem unusquisque eorum capiat. — Toto vitae praesentis decursu unumquemque hominem Angelus comitatur vel secundum praesentiam operis loco; vel dum loco abest, de coelo prospiciens ne quid mali contingat, ut alumnum sibi creditum pro rei praesentis ope statim adeat. At enim ipse executor est divinae providentiae, a qua nihil vel uno momento totaliter subtrahitur. Nihilominus quandoque Deus aliquem derelinquere dicitur, in quantum permittit eundem pati defectum vel poenae vel culpae. Simili modo custos Angelus videtur aliquem derelinquere ex ea parte,

qua non impedit, quin alicui tribulationi subdatur vel in peccatum cadat, secundum ordinem divinorum iudiciorum. Quo sub respectu Babylon et domus Israël ab Angelis derelictae procubuerunt.

VIII. In quibus casibus non arbitrabimur Angelos dolere ; cum nihil accidat eorum voluntati contrarium. Nam quidquid in mundo fiat, per divinam iustitiam fit vel permittitur. Atqui cuiusque beati Angeli voluntas haeret ordini divinae iustitiae. Ergo nihil simpliciter contra eorum voluntatem succedit, quamvis id universaliter et absolute loquendo nollent: quo mystico sensu poterit sumi illud Isaiae (XXIII, 7): « Angeli pacis amare flebunt ». — Hoc in proposito postremum considerationi obiicitur ex divina Scriptura (Daniel. X, 13), cum Gabriel ait: « Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus ». Num inter Angelos est ulla voluntatum et operum contrarietas? Vel princeps ille intelligendus est aliquis daemonum, qui Iudaeos in Persidem ductos ad peccatum illexerat, per quod impedimentum praestaretur orationi Danielis pro eodem populo deprecantis? Ita rem explicuit Hieronymus. At S. Gregorius, bonum fuisse Angelum custodiae regni illius deputatum arbitrabatur. Nam iudicia divina circa diversa regna et diversos homines per Angelos exercentur, qui in suis actionibus divina sententia regulantur. Atqui saepe saepius contingit ut in diversis adeo contraria merita vel demerita inveniantur, quod a solo Deo revelante cognosci possit eorundem dispositio habenda secundum unius vel alterius praestantiam et subiectionem. Sic ergo in quantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus Angeli divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur, resistentiâ non voluntatum, sed repugnantiâ eorum de quibus consulunt et impleri volunt Dei sententiam.

LECTIO VIII.

DE MALIS ANGELIS QUANTUM AD CULPAM ET POENAM.

Argumentum. I. In Angelis malum culpae accidere potest. — II. Peccato superbiae et invidiae infici potuere: quod ita contigisse ex divinae traditionis criterio desumitur. — III. Superbos eos fecit praesumptio similitudinis divinae in eo quod eos posse per seipsos divina voluntate non permittebatur. — IV. Daemones neque naturaliter mali sunt; neque primo actu; verum secundo electionis motu peccavere. — V. Ruina Angelorum ita successit ut sub uno omnium principe quidam ex omnium Ordinum multitudine prolaberentur; non tamen plures iis qui permanserint. — VI. Obtenebratio intellectus, voluntatis obstinatio, et dolor atrox, fuerunt malorum Angelorum poenae. — VII. Locus poenalis Daemonum simpliciter infernus est: at usque ad huius saeculi finem, est locus aër iste terram circumstans.

I. Hucusque abstinueram de malis Angelis disputare, quamquam saepius tractandorum opportunitate coactus plura contigerim: ita enim boni malique ratio se habet, maxime in iis quae eodem genere comprehenduntur, ut una sine altera vix brevi consideratione versari possit. S. Doctor in textu duabus quaestionibus (q. 63 et 64) de culpa et poena exegit; deinceps quaestione 109 ordinem daemonum tradidit, et de eorundem impugnatione sub numero 114 quaesivit. Haec postrema tractatio iam inter peccati causas subiuncta est; trium aliarum quaestionum, id est totam de malis Angelis doctrinam, prout exercitationi huic faciat, praesenti lectione complectar. Supponendum lectoribus praesumo, quod a capite Disputationis institui: scilicet inter Deum et hominem in medio consistere substantias intellectuales, corporum omnino expertes, quae tamen interdum pro uno aliove opere sensibiliter praestando corpora fingunt sibi iungenda et a se movenda in repraesentationem intelligibilium proprietatum suarum; nihil demum in iis accidere potuisse, nisi quod Deus secundum providentiae suae rectitudinem, aut vellet in bonum aut in malum permitteret. Omnes quoque Angelos fuisse in gratia constitutos dum crearentur, ut uno saltem libero actu beatitudinem mererentur, pro compertis habeo. Nunc ad singula concludenda proficiscor, primum ut culpae ruinam, et posterius poenae consecutae magnitudinem assequar.

Summa ceterarum conclusio substernitur, in Angelis malum culpae posse contingere, quod tamen superbiae et invidiae speciem

indueret. Nam peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine debiti actus, sive in naturalibus et artificialibus, sive in moralibus. Atqui illud agens tantum nequit a sua rectitudine deficere, in cuius natura et cuius activa virtus sit ipsa sui operis regula. Ergo quodcunque agens cui agendorum regula exterius advenit, potest peccare. Atqui huiusce conditionis est omne aliud praeter Deum. Ergo in sola voluntate divina peccatum esse non potest: in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum. Huius argumenti vis est in eo, quod omnium agendorum regula in quocunque genere ex fine desumitur. Ergo ut aliquod agens sit norma sibi ad agendum, aut quod habeat eam ex natura congeniam, oportet ut sibi ipsi sit ultimus finis. Atqui sola divina voluntas non ad superiorem finem ordinatur cum sit ipsa bonitas infinita; omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae habet finem extra et supra se positum. Ergo habet aliunde cuiuslibet sui operis regulam et rectitudinem; quae scilicet in suo actu regulatur a voluntate divina, sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris. Quo posito, actus rectus cuiuslibet creati agentis duo importat, actum et rectitudinem, et duo principia, sc. potentiam operativam ac regulam. Idcirco secundum coniunctionem potentiae cum regula, erit coniunctio actus cum rectitudine; ita quod, si coniunctio est inseparabilis, etiam actus necessario fiet rectus; et si coniunctio illorum principiorum est separabilis, actus etiam poterit esse non rectus. Et similiter, si coniunctio est ex natura, actus naturaliter erit rectus; et si dono gratiae, actus (manente dono) erit quidem rectus, sed non ex vi naturae. Iamvero sub divina voluntate consistunt agentia quaedam naturalia, quibus impressa est suorum motuum regula per modum naturae: unde naturaliter virtutes naturales declinare non possunt a rectitudine sui actus, suntque sibi ipsis agendi regulae. Quaedam subsunt divinae voluntati agentia per intellectum et voluntatem suam: et de hisce sunt Angeli qui in puris naturalibus respectu obiectorum naturalium non possunt deficere. Quinimmo etiam in hominibus est quaedam inclinatio naturalis ad bonum, mediante quo respicit Deum ut ultimum finem naturae suae; et ideo ad hanc regulandam sufficit ratio illius boni secundum quandam unitatem. Operatio libera eiusdem voluntarii agentis creati potest in omne bonum, et per hoc ordinatur ad ultimum finem prout est in seipso naturalis et supernaturalis. Ad regulandum ergo eamdem voluntatem exigitur omnis boni ratio, quam constat non posse connaturalem esse creaturae. Quia igitur volun-

tas ordinatur in finem ultimum in seipso, ut supernaturalis est, cuius ratio soli voluntati divinae est connaturalis; optime consequitur, nullam voluntatem creatam esse sibi regulam, sed regulari divina voluntate, et ab hac regula sive propria rectitudine posse deficere ex sua natura, nisi ex dono gratiae confirmetur.

Itaque dicendum, quod naturale est Angelo ut convertatur motu dilectionis ad Deum, secundum quod est principium naturalis esse: sed converti in ipsum ut obiectum beatitudinis supernaturalis, hoc fieri debuit ex amore gratuito, a quo poterat averti peccando. Nam peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo mali electione ex aliqua ignorantia vel errore saltem in particulari, cum aliquis vel passione vel malo habitu abripitur. Tale peccatum in Angelo esse non potuit. Alio modo peccare contingit per liberum arbitrium, eligendo aliquid secundum se bonum, sed absque ordine debito mensurae aut regulae; ita ut defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem nisi ex parte rei electae, exigens non ignorantiam, sed absentiam considerationis debitae. Atqui Angelus potest praetermittere considerationem unam vel alteram (ut supra demonstratum est cum ageretur de libertate et dilectione in Angelis); potest etiam se per liberum arbitrium convertere ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinae voluntatis. Ergo Angelus secundum propriam naturam peccare potest.

II. Quoniam culpa multiplicis et oppositarum quoque rationum est, cuiusnam peccati specie Angelus labefactari potuit? Qui inter philosophos et antiquiores theologos, corpora vel Angelis omnibus vel daemonibus assignant, tale peccatum potuisse fieri et fuisse censent impuritatis. Sed, priore illa repudiata opinione, commodius ceteri ex antiquis Patribus primo Angelorum peccato partim invidiae, partim superbiae crimen inscribunt. Irenaeus homini invidisse credidit; Lactantius autem, Dei Filio utpote Patri simillimo et dilectissimo; Nyssenus, ex eo quod viderint hominem de terra plasmatum ad imaginem Dei perficiendum, cui Deus terrenarum omnium rerum dominatum conferret: quod ipsum Tertullianus ad impatientiam revocat. Sunt insuper qui invidiam istam diaboli intelligant ex eo quod inique pateretur humanam naturam ad consortium Divinitatis fore assumendam: verum nulla id Scripturae vel antiquorum Patrum auctoritate defenditur, teste Petavio (l. III, c. 2). Quocirca diabolum eiusque satellites non alio prius, quam superbiae peccato corruisse, cui mox invidia succederet, communis fere

sensus Patrum omnium est. Pro qua sententia inter alios plerosque Augustinus (XI de Genesi ad litteram, c. 14) rem totam complectitur: « Nonnulli dicunt, ipsum ei fuisse casum a supernis sedibus, quod inviderit homini facto ad imaginem Dei. Porro haec invidia sequitur superbiam, non praecedit. Non enim causa superbiendi est invidentia, sed causa invidendi superbia est ». Cui consentit Athanasius (Or. de Virginitate): « Superbia Satanam in inferiores Abyssi partes praecipitavit »: « Superbiam proprium diaboli primumque peccatum vocat Hieronymus, (in 16 Ezech.). Unde Apostolus: « Ne inflatus (ait) superbia in iudicium incidat diaboli, propter quam de coelo corruit »: quare: « Haec superbia (inquit Ambrosius, epist. ad Demetriadem) a diabolo sumpsit exordium; qui, quoniam sua, quam a creatore acceperat, potentia et dignitate sibi placuit, seque auctoris sui gloriae comparavit, cum iis Angelis, quos in consensum impietatis suae traxerat, a coelesti dignitate deiectus est ». Neque aliter Cyrillus Alexandr. (II Comm. ad Isaiam): « Erat enim, quod ad gloriam attinet, insignis inter Angelos, et superis potestatibus spectabilis; et sane velut inter astra Lucifer cecidit, et comminutus est, tumida et turgida cogitans, honorem ac gloriam soli summae naturae congruentem rapere cupiens, quantum molimine et vi et animo poterat ». Catholica igitur positio cuique videbitur.

Ubi attendatur in primis, quod peccatum aliquod est dupliciter; sc. reatu, vel affectu. Itaque omnia peccata in daemonibus esse oportet quia dum homines ad omnia peccata inducunt, reatibus totidem inficiuntur, quia causae existunt. Affectu vero illa solum peccata in Angelis esse possunt, ad quae contingit affici spiritualem naturam. Atqui spiritualis natura non afficitur ad bona corporis, sed tantum ad spiritualia. Ergo tantum in alicuius boni spiritualis appetitione Angelos peccare contingit. Atqui in hisce peccatum non est, nisi eo quod in eorundem affectu superioris regula non servatur: quod est superbire. Ergo peccatum primum Angeli non potest esse aliud quam superbia. Huic tamen invidia subest ut comes. Nam eiusdem rationis est ut affectus tendat in aliquid, et renitatur opposito. Atqui invidus ex hoc de bono alterius dolet, in quantum illud existimat sui boni impedimentum, quo excellere singulariter affectet. Ergo superbiam Angeli invidentia est consecuta vel de bono hominis, vel etiam de excellentia divina.

III. In quonam ergo superbia Angeli consistit? Praemitto quod aspernari superiorem, per se convenit superbiae. Sed quia tale per

se contingit dupliciter; ideo universaliter loquendo tribus modis fit superioris regulae contemptus. Primum obiective et modaliter simul: in quo consistit supremus gradus superbiae, dum eligitur non subiici Deo, tum ut res electa tum ut modus ipsius electionis. Secundo fit modaliter et ex consequenti: cuiusmodi est ceterorum mortalium aversio. Tertio fit modaliter et per se: et in hoc consistit ratio superbiae, dum ad ea quae secundum se bona sunt superbe tendit. Et procul omni dubio peccavit Angelus, appetendo esse ut Deus: non quidem aequiparantiâ, cum id naturali cognitione fore sibi impossibile sciatur, et naturali desiderio servandi proprium esse contrarium. Penes hominem quandoque accidit ut eligat impossibile: id tamen fit vel habitu et passione qua virtus cognoscitiva obducitur, vel ex imaginatione; dum appetens esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia quae possunt crescere absque corruptione subiecti, existimat quod possit appetere altiorem gradum naturae, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret. Atqui neque habitu aut passione poterat Angelus a veritate distrahi, neque ulla imaginatione decipi. Ergo ex praefatis quatuor rationibus certum eruitur quod Angelus non appetierit esse ut Deus per aequalitatem. Appetere autem esse ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter: uno modo quantum ad id, in quo aliquid natum est Deo assimilari. Et sic appetere non est peccatum; dummodo non propria virtute sed a Deo quis eam adipisci cupiat. Alio modo potest appeti haec similitudo, in quo fieri nequeat, ut puta creare coelum et terram, quod est proprium Dei. Taliter diabolus appetiit esse ut Deus; nam Dei haec propria esse videntur: primo, quod est sibi ultimus finis ex virtute (ut ita dicam) suae naturae; secundo, ut quaelibet creatura secundum dispositionem divinae voluntatis et auxilio gratiae tendat in Deum ipsum ut ultimum finem; tertio, ut super alia dominetur; quarto, ut nulli subsit. Iamvero Angelus appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei. Vel si hanc appetiit, voluit per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Ergo peccavit appetens id quod est proprium Dei circa finem; ad quod consecutum est aliud, ut perverse Deo assimilari vellet quodam principatu super alia. Non poterat autem eo praesumptionem suam intendere, ut nulli subesset simpliciter; quia sic suum non esse appeteret: cum nulla creatura esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat.

IV. Nunc ad investigandum congredimur, quandonam daemones incoeperint esse mali, num sc. ab ipsa natura, num in primo instanti suae creationis, vel num aliqua mora cesserit inter creationem et lapsum. — Daemones non sunt naturaliter mali, ut ait Dionysius. Nam id cuius natura ordinatur in bonum communi ratione, non potest naturaliter tendere in aliquod malum. Atqui huiusmodi sunt daemones, utpote substantiae intellectuales. Ergo nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in quodcunque malum. Pro explicanda *maiori* mens redeat, quidquid est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendere, hoc ipso quod ex principio bono manaverit. Atqui alicui bono particulari quidem contingit aliquod malum esse adiunctum, sicut igni consumere lignum; sed bono universali nullum malum potest esse adiunctum. Ergo id cuius natura ordinatur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum per accidens; minime vero id cuius natura in bonum universale acclinatur. — Neque potuit diabolus in primo instanti creationis malitia deformari. Nam licet haec sententia Manichaeum non sapiat, tamen auctoritati Scripturae contradicit, iuxta id quod supra citavimus. Immo neque peccare in primo instanti suae creationis Angeli potuere; non quidem ex eo quod nequiverit eodem instanti esse terminus creationis et terminus operationis peccati, sc. ipsum esse Angeli et malitia; nam utrumque successionis est expers. Sed impossibile hoc erat, quia operatio quae simul incipit cum esse rei, ab uno eodemque agente provenit. Atqui operatio deficiens et mala non potest effici a Deo qui tribuit esse. Ergo non potest vel probabiliter dici, quod diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus, sed statim post primum instans meriti, impedimentum praestitit suae beatitudini, meritum peremit et ideo beatitudine privatus est. — Tertio, secundum praedicta nuper et superius de Angelorum gratia; probabilior et Sanctorum dictis magis consona conclusio fertur, quod daemones statim post primum instans suae creationis peccaverint. Nam semel admisso quod fuerint creati in gratia, et in primo instanti suae creationis in actum liberi arbitrii proruperint; oportuit ut vel statim post primum instans beatitudine potirentur, vel impedimentum peccando obiicerent. Sic igitur instans primum in Angelis respondet operationi mentis qua in seipsam converteretur per vespertinam cognitionem. Ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem Verbi sunt conversi; quidam vero in seipsis demorati noctem effecere, intumescente superbia.

V. Aliud speculationi suberit, de quonam ordine corruerint Angeli, et quam magno numero comprehensi.— Primo, desertorum ac rebellium spirituum princeps fuit is, qui exemplo vel hortatu suo ceteros in ruinam praecipitasse creditur; qui et Diabolus et Satanas, et vulgo etiam Lucifer nominatur. Nam diabolum a reliquis, quos daemones et illius Angelos Scriptura vocat, tam divina vox separat, quam Patrum veterum plerique. Hunc itaque daemonum antistitem, Angelorum omnium fuisse principem, ac longe creatis omnibus spiritibus antecellentem, contra alios complures, asseverant antiqui et recentiores theologi probabilitate maiori. Tertullianus eminentissimum Angelorum et sapientissimum omnium appellat, et hoc nomen fuisse sortitum ait, quasi delatorem et accusatorem, qui et Satanas, id est adversarius dicitur. Eundem habuisse novem ordines Angelorum sub sua dominatione, sive bonos sive malos, sentit auctor Commentariorum in Psalmos, qui Hieronymo tribuuntur (in Psalm. 23). S. Bernardus nuncupat Angelorum principem: et permulti alii consentiunt ex citatis textibus Isaiae et Ezechielis; qui tamen allegorice solummodo ad Luciferi casum praecipitem referuntur. Gravior huic positioni auctoritas ex D. Gregorio accessit, qui passim id affirmat (IV. Mor. c. 13): « Ille apostata Angelus, qui ita conditus fuerat, ut Angelorum ceteris legionibus emineret, ita superbiendo succubuit, ut nunc adstantium Angelorum ditioni substratus sit... (l. XXXII, 18). Et principium viarum Dei Behemoth dicitur; quia nimirum, cum cuncta creans ageret, hunc primum condidit, quem reliquis Angelis eminentiorem fecit... (Hom. 34 in Evang.). Primus Angelus qui peccavit, dum cunctis agminibus Angelorum praelatus eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit ». — At vero rebellium Angelorum antesignanum istum non fuisse omnibus praecellentem, neque unum Seraphim, nec pauci nec obscuri censent ex antiquis Patribus, ut Nyssenus (Cat. c. 6) et Anastasius (in Via vitae, c. 4) et Damascenus (l. II, c. 4), qui ait: « Ex angelicis istis virtutibus Antistes quidam terreni ordinis, cui terrae commissa erat a Deo custodia ». Augustinus vero dubitat (l. II de Genesi ad litteram, c. 18). — S. Thomas utraque lance diversorum perpendit sententias hac usus distinctione: quia consideranda est ad peccandum pronitas et motivum. Si proclivitatem consideres, Angelos inferiorum ordinum tantummodo peccasse arbitraberis: quod positioni Platonicorum consonat. Verum Angeli culpa ex solo libero arbitrio procedit ob excellentiam superbientis. Quapropter cum haec maxime in superioribus ordinibus emicuerit; ex

iis unum principem et plerosque diversorum ordinum a primo ad ultimum corruisse, verior apparebit opinio. Cherubim ille et non amplius Seraphim appellandus erat, a scientia scilicet quae potest esse cum mortali peccato; et non ab ardore charitatis, quae totaliter desiit.

Secundo, diabolus traxit secum tertiam partem stellarum, ut dicitur Apocalypseos (XII, 4); nempe quadam velut exhortatione permultos ad peccandum induxit, qui dehinc Angeli eius dicuntur (Matth. XXV, 41). Quod iuste contigit, ut cuius suggestioni consenserant, eius subderentur potestati in poena, iuxta illud (II Petri, II, 19): « A quo quis superatus est, huic servus addictus est ». Id uno momento potuisse fieri suademur, quia nullus Angelus mora temporis eget: et eo modo quo in ultimo instanti locutionis aliquis sensum loquentis capit et ei assentitur, unus aut plures superbienti Lucifero consensere et collapsi sunt; cum potius eligerent suam excellentiam consequi sub eo, in eius principatum consentientes, quam se submitterent divinae potestati, ut eius auxilio suam ultimam beatitudinem consequerentur.

Tertio, qua plurium Angelorum ex diversis ordinibus completa ruina sub omnium principe, eorundem natura permansit: nam (ut inquit Petavius, l. III, c. 1) audiendi non sunt Graeci recentiores, qui in Florentina Synodo diabolum eiusque satellites post peccatum suam naturam quodammodo et substantiam mutasse dixerunt. Ergo et in iisdem superfuit quidquid naturae praestitisset. Atqui ordines angelici non complete quidem, sed quasi materialiter pertinent ad naturae intellectualis diversos gradus. Ergo inter daemones adhuc sunt principes et potestates, et rectores mundi tenebrarum harum (ut dicit Apostolus ad Eph. ult. 12), scilicet quaedam hierarchia. Quocirca et actiones eorum ita sub actionibus superiorum sunt, quod inter eos praelatio subsistat, ne etiam hac mundi parte dispositio divinae sapientiae totaliter absit. Dicitur tamen penes Iob, quod in propria daemonum regione nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat; quia nulla est in bonum proprium et alienum voluntas, et tanta daemonum perversitas est, ut unus alium numquam illuminet manifestando veritatem, intendens ordinare ad Deum; quamquam inter se colloquantur. Postremo D. Augustini et Gregorii certa positio est, omnes malos spiritus utpote desertores, subiici bonis Angelis quibuscunque; ut per eos multa de divinis mysteriis addiscant, cum divina iustitia exigit quippiam per daemones fieri, vel ad punitionem malorum, vel ad exercitia bonorum.

Sic igitur totus ordo praelationis primo et originaliter est in Deo; et participatur a creaturis, secundum quod Deo magis appropinquant gratia et beatifica fruitione.

Quarto, unum theologicae inquisitioni obiicitur, saltem aliqua probabilitate concludendum, an plures vel pauciores Angeli steterint in veritate. Et plures mansisse libentius accipitur; quia peccatum est contra naturalem inclinationem. Atqui contra naturam in paucioribus accidit, cum ei conveniat assequi proprium effectum vel semper vel ut in pluribus. Ergo multo plures arbitrandum est Angelos Deo frui quam divinae iustitiae punitionibus subiacere. Praeterea inter homines ex eo plures mali quam boni sunt, ex inordinata bonorum sensibilium appetitione, quae sunt pluribus nota, dum paucioribus notum est bonum rationis. Atqui in Angelis non est nisi intellectualis natura et dilectio. Ergo oportuit ut pauciores superbiendo prolaberentur. Igitur si diabolus maior fuit de inferiori ordine Angelorum qui terrestribus praesunt; manifestum est de infimo tantum ordine cecidisse. Dato autem probabiliori quod supremus omnium corruerit, verius amplectemur de quolibet ordine aliquos cecidisse, praegrandi signo libertatis arbitrii in qualibet creatura; sicut in quemlibet ordinem supplemento ruinae angelicae homines assumuntur. In S. Scriptura tamen Cherubim Potestates et Principatus inter daemones ponuntur, denominatione sumpta a scientia et potentia, quae bonis malisque possunt esse communia; numquam vero Seraphim et Throni, cum haec nomina charitatis ardorem et inhabitationem Dei significent.

VI. Sicut in primo parente contingit ut culpam non modo una sed multiplex poena sequeretur; ita in Angelis peccatoribus certum est antiquius et absque ulla mora post primum peccatum accidisse: nam ordo providentiae secundum rationem vindicativae iustitiae supra quoscunque malos et deperditos regnat. Quatuor poenae assignantur: scilicet obtenebratio intellectus, voluntatis obstinatio, dolor et poenarum locus; de quarum singulis nunc S. Thomae doctrinam rescribo. — Prima omnium poena fuit obtenebratio intellectus, imminutione vel subtractione totali veritatis et luminis intelligibilis. Nam cognitio duplex habetur, naturalis et gratuita: haec insuper est speculativa et affectiva ut producens amorem Dei. Naturalis quidem in daemonibus non est ablata nec diminuta. Quippe haec est ex natura intellectuali et simplici, cui nil detrahi potest. Ergo et quaeque naturalia dona eos integra manent, et naturalis cognitio non est diminuta. Quae vero est per gratiam in speculatione con-

sistens, non est in eis totaliter ablata, sed diminuta: quia de huiusmodi secretis divinis tantum revelatur eis quantum oportet, vel mediantibus Angelis, vel per aliqua temporalia divinae virtutis effecta. Tertia vero cognitione sunt totaliter privati, non secus quam charitate. Ergo praeter naturalem cognitionem, daemonum intelligentia tenebris obducta fuit, vel diminutione vel totali privatione veritatis: ex quo dicuntur post cognitionem vespertinam petiisse noctem, et in tenebras fuisse detrusi.

Voluntas daemonum accepit ex divina iustitia poenam alteram gravissimam, utpote quae remedii cuiuslibet nescia procubuerit: sc. obstinatio voluntatis in malitia. Ubi prius notanda est erronea contra fidem positio Origenis (l. I Periarchon, c. 6): quod nempe omnis voluntas creaturae propter libertatem arbitrii potest flecti et in bonum et in malum, excepta anima Christi, propter unionem Verbi. Id enim tollit veritatem beatitudinis, de cuius ratione stabilitas est sempiterna. Secundo, repugnat etiam auctoritati Scripturae, quae daemones et homines malos in supplicium aeternum mittendos, bonos autem in vitam aeternam transferendos pronuntiat. — Insuper cum sit ratione et fide certissimum, quod et voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, et voluntas daemonum obstinata est in malo; causa huius obstinationis accipienda erit, non ex gravitate culpae, sed ex conditione status naturae. Huius conditionis velut formulam deprompsit Damascenus (l. II, c. 4), cum diceret hoc esse hominibus mortem, quod est Angelis casus. Atqui omnia mortalia peccata hominum, sive magna sive parva, ante mortem sunt remissibilia; postea vero statim ac animae separatae a corporibus incipiunt esse per modum intellectualis substantiae, quodcunque peccatum mortale fit irremissibile et perpetuo mansurum, quod inter vetustiores iam Tertullianus docuerat (De Resurr. n. 7). Ergo et in Angelis voluntas cum vix peccaverit contra Deum, obstinatione constricta est. — Causa huius consequentiae propria desumitur exinde: quia vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae, ut mobile motori suo. Atqui hominis quidem apprehensio immobilis est circa prima principia, mobilis vero ex eo quod est discursiva; Angelus vero immobiliter apprehendit. Ergo voluntas hominis flexibilis est libero arbitrio ad opposita, et ante electionem et postmodum; voluntas Angeli vero flecti in oppositum ante electionem potest, non autem, semel una per liberum arbitrium circa finem electione peracta. Pro huius argumenti claritudine advertam ex Commentatore (q 64, a. 2), quod negatio discursus

in intellectu Angeli ponitur ut causa immobilis cognitionis tum naturalis tum supernaturalis: quae negatio est non solum actus, sed etiam potentiae, et secundum quamcunque cognitionem ex propria cognoscentis natura. Quocirca si cognitio Angeli est immobilis, non solum speculativa sed etiam practica, semel admisso actu liberae voluntatis perfecto antequam determinetur in ultimi finis praesentia; prout Angelus apprehendat esse unum vel aliud suum ultimum finem: immobilis et apprehensio manebit, et consequenter voluntas aut firmabitur in bono suaque beatitudine, aut in malo perpetuo detinebitur. — Cui considerationi succedit quod voluntas completa extra viam ad finem suum se habet quemadmodum voluntas nostra ad beatitudinem in communi. Et quoniam affectio illa non ad aliquem particularem; sed universalissimum finem ultimum est, ad quem omnia diriguntur; consequens est ut obstinatus simpliciter non solum habitu sempiterno in illa affectione perseveret, sed etiam virtualiter: ita ut quaecumque vult obstinatus, appetat propter illum finem, velut principium respectu omnium actuum liberorum sequentium. Quocirca etsi daemones aliquando quippiam boni faciant, non tamen bene faciunt, et eo bono actu in malum abutuntur.

Num dolor malos Angelos premit? Si Dei summo iudicio dolor et tormentum indicitur homini peccatori, multo magis dolor affecit iustissimâ poenâ cunctos daemones pro peccati mensura. Verum notetur in primis quod nulla passio, ut motus in appetitu sensitivo, poterat daemonibus accidere. Nihilominus diversis passionibus hisce similes actus a voluntate gignuntur. Itaque dolor secundum quod significat simplicem actum voluntatis, nihil est aliud quam renixus voluntatis ad id quod est vel non est. Atqui daemones multa vellent non esse quae sunt, et esse quae non sunt, ut puta damnari eos qui salvantur. Ergo necesse est daemones, non tam uno quam multis et ineffabilibus torqueri cruciatibus.

VII. Ubinam igitur commorantur daemones, postquam de coelo praecipites compulsi sunt in ruinam, quae nunquam nec ullius reparationis aditum est permissura? Non levem nec sane praetermittendam quaestionem haec ultima continet disputatio, quam postrema huius lectionis et totius operis parte definiam. — Primo dicendum, quod secundum divinae providentiae ordinem cuique rei locus assignatur, qui naturae vel conditioni respondeat. Iam pro certo sumpsimus, locum Angelis non deberi, ut eo contineantur, sed ut ibi divinae voluntatis imperia exequantur. Idcirco fuere statim de coelo

electi daemones, quia regio illa bonis ac beatis spiritibus erat destinata. Locus alter poenalis excepit daemones, in quo iidem punitione durissima constringerentur, et summi iudicis voluntati subessent in bonum totius universi seu ceterarum creaturarum. Locus, inquam, non est poenalis Angelo, quasi afficiens alterando naturam; sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum Angelus vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suae voluntati, ubi tamen divinae iustitiae lex viget, et ex eorundem malitia Deus efficit maius bonum pro aliis creaturis.

Secundo, Angelis malis duplex locus poenalis convenit: infernus simpliciter, et aër caliginosus, usque ad diem iudicii. Hac S. Doctor positione composita varias antiquorum Patrum sententias conciliare videtur, et more suo, veritatis iter medium stylo ducere. Nam ex fidei pluribus documentis accipitur, Luciferum et Angelos eius in infernum fuisse detractos atque conclusos. D. Petrus enim inquit (2., II, 4): « Si enim Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in iudicium reservari etc. »: Iudas consonat (6.): « Angelos vero, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in iudicium magni diei, vinculis aeternis sub caligine reservavit ». Ex quo colligitur evidens, iisse malos Angelos in inferna exulatum. Nihilominus audire iuvat D. Paulum, qui ad Ephesios loquens, monuit eos: « Quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem: sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in coelestibus »; id est contra malignos spiritus per aëra cursitantes. Ergo utrumque secundum divinae revelationis instituta concludendum est; de quibus tamen effatis verissimis hauriatur modo theologica disquisitione sententia, quae a seipsa ne specie quidem tenus discrepare videatur. Id iam censeo probandum, quod daemones, si non omnes, permulti tamen, nunc pro suo poenali loco aërem istum sortiuntur, quasi carcerem (ut dicit Augustinus l. III super Genesim c. 10) usque ad tempus iudicii: quod ipsum Athenagoras (in legat. pro Christianis), Tertullianus (Apolog. c. 22) et omnes Patres cum in recitata verba Pauli commentarentur, amplexi sunt. Atque ita optime factum esse noverimus, quia ratio divinae providentiae habet, quod inferiorum bona per superiora procuret. Atqui hoc fieri non poterat quantum ad Angelos malos, nisi aëre circa terras coërceantur. Ergo hic locus modo iis iuste atque utiliter determinatus est. Argumenti *minor* sistit, quia

bonum hominis procurari potest, directe et indirecte: directe quidem prout aliquis inducitur ad bonum et a malo retrahitur; indirecte autem, dum aliquis exercetur impugnatione contraria. Atqui decuit ut prima procuratio per bonos Angelos fieret: secunda vero per malos, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Ergo inter homines et per aërem istum oportuit locum haberi Angelis tum bonis tum malis ut divinae providentiae ratio impleretur. Verum procuratio salutis humanae protenditur usque in diem iudicii. Ergo et usque tunc durat ministerium Angelorum, et exercitatio daemonum, atque inhabitatio eorundem per aëra et circa terras.

Tertio, labentibus hisce saeculis quoque, non solum infernus competit omnibus daemonibus ratione suae culpae; sed etiam sub principe rebellium plurimi in ima detrusi sunt tartara, qui forte nunquam exeant; sicut iam permulti sunt beati spiritus, qui per seipsos nunquam a Deo in beneficia viatoribus nobis afferenda mittuntur. Ita Eusebius (VII de Praepar. Evang.) declarat: « Consentaneum impiis domicilium et tartari habitationem, quem abyssum divinae Scripturae nominant, ac tenebras nequaquam nostrarum similes, sed cuiusmodi SS. Litterae significant, permutare compulsum est (innumerabile genus spirituum delictis obnoxium) iusto magni Dei iudicio ac sententia. Quorum perexigua particula ad athletarum pietatis exercitium, circa terram et sub lunarem aërem relicta est ». Quocirca videbitur cum Guillelmo Esthio credendum, omnes Angelos apostatas, simul atque peccaverunt, in profundum infernum deiectos ac praecipitatos fuisse. Postea vero concessum fuisse, Deo permittente, ut in hoc aëre, velut assignato eis carcere temporario, morarentur, humanum genus tentaturi, atque pro meritis multifariam vexaturi. Igitur plurimi eorum etiam nunc sunt in inferno ad torquendum eos, quos ad malum induxerunt; sicut et aliqui boni Angeli sunt cum animabus sanctis in coelo. Sed post diem iudicii omnes mali, tam homines quam Angeli, in inferno erunt, boni vero in coelo.

Quarto, indicanda nunc subit quorundam sententia quos videre est apud Petavium (l. III, c. 4), qui dixerint, usque ad diem iudicii differri poenam sensibilem daemonum; et quidam (pauciores tamen et minoris notae) id etiam de animabus aiebant, et similiter beatitudinem sanctorum tantundem expectationis protelari. In antecessum advertitur, fidei dogmatibus adversari hanc positionem, et in eo quod attinet sanctos consecuturos beatitudinem (ut ostensum est in I P. q. XII), et quantum ad praescitas animas, prouti sanci-

tum est in Florentina Synodo. In eo vero quod respicit daemonum sortem, nihil esse ab Ecclesia decretum neque Scripturis expressum; praesertim quia Christus ait se iudicem reprobis dicturum: « Ite maledicti in ignem aeternum qui *paratus est* diabolo et Angelis eius ». Itaque sententia illa ab errore fidei vindicari potest ut non sit haeresis, quam inter alios Irenaeus, Epiphanius, etiam Isid. Pelusiota asciverant; sed eam minime esse probabilem cum Praeceptore arbitramur, ut idem iudicium sit de malis animabus et malis Angelis: nam et non dispar bonos Angelos et sanctorum animas beatitudinis possessio cumulavit.

Quinto, neque tamen ulli parumper consideranti daemonum sortes aderit suspicio, eos nunc qui aëre super terram et extra infernum morantur, poenas vel nullo modo vel diminutas excipere. Nam locus coelestis (ut ex opposito arguam) pertinet ad gloriam Angelorum, tamen gloria eorum non minuitur cum ad nos veniunt: quia considerant illum locum esse suum; eo modo quo dicimus honorem regis vel Episcopi non minui, dum actu non sedet in solio vel in cathedra. Similiter ergo dicendum est, quod daemones, licet non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aëre isto caliginoso; tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum poena non diminuitur. Tali sub respectu poterit quodammodo affirmari, quod daemones portant secum ignem gehennae quocumque vadant: qui referuntur petiisse a Domino ut non expelleret eos extra regionem, neque in abyssum mitteret; non ut vitarent infernos cruciatus, sed quia reputabant sibi poenam, si excluderentur a loco in quo possunt hominibus nocere.

Hucusque mea exercitatio provecta est, dum in S. Doctoris Summam Theologicam incumberem, erudiendis adolescentibus proponere conatus, quae ad operum divinorum sapientiam, bonitatem, pulchritudinem et magnitudinem, solidius credendam et exactius intelligendam conferrent. Denique ut iam digito monstrem quo animum intendo, et cuinam argumento operam sim daturus: ex paulo antedictis affirmo, quod si cuique nostrum sustinenda est adversus daemones colluctatio, Deus nobiscum stabit induens nos armatura inexpugnabili gratiae suae, secundum quam operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate: et in nomine Iesu Christi princeps huius mundi eiicietur foras, et conteret Deus satanam sub pedibus nostris.

LECTIO IX.

EXERCITATIONES DIALECTICAE IN DISPUTATIONEM VIII DE ANGELIS.

Exercitatio I. **De Angelorum natura.**

Obiectio I. Substantia composita non est omnino incorporea. Atqui Angelus est substantia composita. Ergo Angelus non est omnino incorporeus.

Resp. *Dist. M.* Substantia composita ex pluribus constituentibus essentiam, non est incorporea, *concedo;* composita actu et potentia, secundum essentiam et esse, vel secundum ipsam substantiam et virtutem operativam, *nego.* – *Contradist. m.* Angelus non est purus actus sed habet in se potentiam et actum, *concedo;* componitur essentialiter, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio II. Atqui Angelus est essentialiter compositus actu et potentia. Ergo etc. — *Prob.* Quidquid circumscribitur et movetur, est substantialiter compositum atque corporeum. Atqui Angelus est substantia circumscripta et mobilissima. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Quidquid circumscribitur terminis essentialibus atque movetur motu latissime sumpto pro quavis actione, est substantialiter compositum et corporeum, *nego;* quidquid circumscribitur localibus terminis neque incipit esse alicubi nisi localiter moveatur...; *concedo.* – *Contrad. m.; nego conseq.*

Obiectio III. Atqui ita circumscribitur substantia Angeli, ut etiam loco contineatur et moveatur. Ergo etc. — *Prob.* Angelus ita circumscribitur essentialiter ut genere et differentia constituatur. Atqui substantia constituta genere et differentia est adeo composita ut circumscribatur loco, sitque materialis sive corporea. Ergo etc.

Resp: *Dist. M.* Angelus ita circumscribitur essentialiter, ut secundum unum et idem accipiatur in eo genus et differentia, id est secundum considerationem nostram, *concedo;* ut sumatur in eo genus et differentia secundum aliud et aliud, *nego.*–*Contrad. m.* Substantia in qua secundum aliud et aliud sumitur genus et differentia, est adeo composita, ut sit materialis, *concedo;* substantia quae tenens secundum seipsam determinatum gradum in entibus, constituitur genere et differentia ita ut sit materialis et circumscripta loco, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio IV. Atqui in Angelis accipitur genus et differentia secundum aliud et aliud, velut materiam et formam. Ergo etc. — *Prob.* Quidquid habet proprietates materiae, non est omnino incorporeum et immateriale, sed duplici constituitur principio, circumscribitur loco et proprie movetur. Atqui in Angelo sunt proprietates materiae, uti recipere, subesse actui, mutari, etc. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Quidquid habet univoce proprietates materiae, est essentialiter materiale, etc., *concedo;* quidquid habet eas proprietates aequivoce, *nego. – Contrad. m.; nego conseq.*

Obiectio V. Atqui Angelus univoce communicat cum proprietatibus materiae. Ergo etc. — *Prob.* Essentia omnino separata a materia et materiae proprietatibus est simplex forma et infinita. Atqui Angelus non est simplex omnino forma neque actus purus et infinitus. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Essentia omnino separata a materia et materiae proprietatibus est simplex forma, quae tamen habeat esse, et sit finita simpliciter, infinita vero secundum quod non recipitur in alio; *concedo;...* est purus actus, sc. ipsum esse subsistens et infinitum, *nego. – Contrad. m.; nego conseq.*

Obiectio VI. Atqui Angelus non est forma per se subsistens quae non recipiatur in alio. Ergo etc. — *Prob.* Forma simplex per se subsistens est una tantum. Atqui Angeli multiplicantur. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Forma simplex per se subsistens est una tantum: sc. non multiplicatur individuis eiusdem speciei, *concedo;* neque multiplicatur speciebus, *nego. – Contrad. m.; nego conseq.*

Obiectio VII. Atqui Angeli multiplicantur individuis sub eadem specie. Ergo etc. — *Prob.* Angeli non differunt nisi secundum magis et minus in eo quod est nobilissimum, nempe natura intellectuali. Atqui quaecunque conveniunt in eo quod est nobilissimum et diversificantur secundum magis et minus, sunt multa individua eiusdem speciei. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Angeli non differunt nisi secundum magis et minus, intensione et remissione eiusdem nobilissimae formae, *nego;* secundum diversitatem graduum in nobilissima natura, *concedo. – Contrad. m.* Quaecunque conveniunt in gradu naturae nobilissimo..., *concedo;* quaecumque secundum diversitatem essentialium graduum nobilissimae naturae communis..., *nego. – Nego conseq.*

EXERCITATIO II. De cognitione Angelorum.

OBIECTIO I. Substantia Angeli est eius vita. Atqui actio intellectus est vita. Ergo intelligere Angeli est eius substantia.

RESP. *Dist. M.* Ipsa Angeli substantia est vita eo sensu quo vita pro essentia ponitur, *concedo;* alio sensu magis proprio quo vita (in abstracto significata) et vivere (in concreto) viventibus est esse et opera vitae agere, *nego.* – *Dist. m.* Intellectio est vita, ut actus secundus, *concedo;* ut actus primus, *nego.* – *Nego conseq.*

OBIECTIO II. Atqui intellectio est ipsa vita Angeli actu primo. Ergo etc. — *Prob.* Intellectio est media inter intellectum et id quod intelligitur. Atqui in Angelo essentia est, quod intelligit et quod intelligitur. Ergo et intellectio est ipsa Angeli essentia et vita actu primo.

RESP. *Dist. M.* Intellectio est media secundum modum significandi, *concedo;* realiter ut actio quae transit in aliquid extrinsecum, *nego.* – *Dist. m.* Essentia Angeli est idem quod intelligit, ut principale remotum principium, et id quod intelligitur ut proprium obiectum, *concedo;* est proximum principium intelligendi et secundum se totum intelligibile actu, *nego.* – *Nego conseq.*

OBIECTIO III. Atqui essentia Angeli est proximum principium sui esse et actionis. Ergo etc. — *Prob.* Sicut se habet forma per quam aliquid est ad formam per quam intelligit, ita se habet esse ad intelligere. Atqui una est forma per quam Angelus est et intelligit. Ergo essentia Angeli est proximum principium sui esse et intelligere.

RESP. *Dist. M.* Sicut se habet forma per quam aliquid est ad formam per quam intelligit, ita esse ad intelligere, quantum ad proportionalitatem, *concedo;* quantum ad identitatem, *nego.* – *Dist. m.* Una est forma per quam Angelus est et intelligit, secundum eandem rationem, *nego;* ita ut essentia Angeli sit ratio totius eius esse, non autem totius eius intelligere, *concedo.* – *Nego conseq.*

OBIECTIO IV. Atqui essentia Angeli eadem ratione se habet ad esse et intelligere, ita ut sit immediatum utriusque principium realiter. Ergo etc. — *Prob.* Essentia Angeli secundum se est intellectus et mens, quae non suscipit aliud accidens. Atqui intellectus et mens est immediatum principium intellectionis absque alio mediante proximiori principio, quod sit eiusdem subiecti accidens. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Essentia Angeli secundum se est intellectus et mens, ut purus actus, *nego;* in quantum tota eius cognitio est intellectualis, *concedo.* – *Dist. m.* Intellectus et mens in eo quod est purus actus..., *concedo;* in eo quod participat intelligendi perfectionem, *subdist.:* intellectus et mens formaliter sumpta ut potentia activa consequens speciem, est immediatum principium intellectionis, *concedo;* sumpta fundamentaliter pro ipsa natura subiecti, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio V. Atqui Angelus per suam naturam immediate intelligit. Ergo intelligere, esse, essentia et intellectus Angeli est idem. — *Prob.* Per id Angelus immediate intelligit, per quod est omnia intelligibiliter. Atqui Angelus per suam naturam est intelligibiliter omnia. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Per id Angelus immediate intelligit, per quod obiective est omnia propriis singulorum rationibus, *concedo;* per quod est omnia secundum esse naturae et imperfecta repraesentatione, *nego.* – *Contrad. m.* Angelus per suam naturam est intellectualiter secundum esse naturae, et imperfecte omnia, scilicet secundum quandam rationem communem, *concedo;* est omnia per suam naturam intelligibiliter, idest actu intelligendi et secundum propriam uniuscuiusque rationem, *nego.* – *Nego conseq.*

Exercitatio III. De Angelorum praesidentia super creaturam corporalem et circa homines custodia.

Obiectio I. Inter quae nulla est convenientia, unum non praesidet alteri. Atqui inter Angelos et creaturam corporalem nulla est convenientia. Ergo Angeli creaturis corporalibus non praesident.

Resp. *Dist. M.* Inter quae nulla est convenientia naturae neque ordinis communis sub primo principio, unum non praesidet alteri, *concedo;* quae ita differunt tota natura ut contineantur communi ordine sub omnium principio....., *nego.* – *Contrad. m.; nego conseq.*

Obiectio II. Atqui non est talis ordo inter Angelos et creaturam corporalem ut ille huic praesideat atque eam gubernet. Ergo etc. — *Prob.* Quae sunt determinata prorsus ad agendum, neque obediunt ad nutum alterius, eius gubernationi non subduntur. Atqui creatura corporalis habet determinatas actiones ex natura sibi divinitus data, neque obedit Angelo ad nutum. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Quae sunt determinata prorsus ad agendum, neque moveri egent, neque obediunt ad ullum motum alteri, non subduntur eidem, *concedo;* quae tamen egent moveri ad actiones determinatas ex suis naturis, atque apta sunt obedire motu locali, *nego.* – *Dist. m.* Creatura corporalis habet determinatum modum agendi ex propria natura, neque obedit diversae altiori substantiae quoad varietatem formarum, *concedo;* apta est ut se moveat, neque ad nutum superioris substantiae obedit quantum ad motum localem, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio III. Atqui Angeli nequeunt substantias corporeas ulla ratione movere. Ergo etc. — *Prob.* Minus distat ab Angelo intellectus et humana voluntas quam corporalis natura. Atqui Angelus nequit mevere intellectum et voluntatem hominis. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Minus distat, quantum ad naturam, ab Angelo intellectus et humana voluntas, quam corporalis creatura, *concedo;* quantum ad hoc quod moveatur, *nego.* – *Dist. m.* Angelus nequit movere intellectum et voluntatem hominis intrinsece et efficaciter per seipsum, *concedo;* neque illuminando et suadendo, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio IV. Atqui Angelus neque corpoream substantiam localiter movere, neque hominem illuminare vel qualitercunque adsistere et adiuvare potest. Ergo etc. — *Prob.* Ut Angelus agat circa creaturam corporalem vel hominem, oportet suum locum relinquere, loco moveri et extrinsecus agere. Atqui haec tria non conveniunt bonis praesertim Angelis. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Ut Angelus agat circa creaturam corporalem vel hominem; oportet suum locum actu sed non congruentiam loci eminentioris relinquere; loco moveri secundum substantiam, quatenus diversis locis applicat suam actionem; atque suum terminum sive effectum exterius habere, *concedo;* ad hoc oportet omni sub ratione relinquere proprium locum, modo corporum moveri secundum substantiam quin agat, atque agere transeunter secundum aliquam actionem quae non sit intellectualis, *nego.* – *Contrad. m.; nego conseq.*

Obiectio V. Atqui Angeli non accedunt operando ad locum, neque custodiunt homines. Ergo etc. — *Prob.* Ea custodiri egent quae sibi non sufficiunt, quaeque non custodiuntur ab altiori principio. Atqui homines regunt seipsos ratione et libero arbitrio, et custodiuntur a Deo. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Ea custodiri egent quae nihil per seipsa agere possunt, vel quae totaliter et exclusive custodiuntur ab altiori principio, *concedo;* quae aliqualiter possunt suum bonum procurare sed non sufficienter, quaeque ab altiori principio universalibus rationibus custodiuntur, non egent ab aliquo alio custodiri, *nego.* – *Dist. m.* Homines per liberum arbitrium et per cognitionem universalem naturalis legis regunt aliqualiter seipsos, et custodiuntur a Deo ut infundente gratiam et virtutes, *concedo;* regunt sufficienter seipsos ad quodcunque malum vitandum, et applicandum universalia principia ad quodcunque particulare opus, *nego.* – *Nego conseq.*

Obiectio VI. Atqui neque in particulari opere quocunque homines custodiuntur ab Angelis. Ergo etc. — *Prob.* Semel posito custodiri unumquemque hominem ab Angelo, nihil mali contingeret, nullaque discordia in bonis agendis. Atqui haec saepe contingunt. Ergo etc.

Resp. *Dist. M.* Semel posito custodiri unumquemque hominem ab Angelo, nihil mali contingeret Angelis imputandum, quasi negligant, nullaque discordia bonorum, contrarietate voluntatum, *concedo;* neque ex hominum perversitate aliquid mali deberet contingere, illuminantibus in bonum faciendum Angelis; neque ulla repugnantia eorum de quibus Angeli consulant divinam voluntatem ob diversa hominum merita, *nego.* — *Nego conseq.*

Summam totius anteactae disceptationis de Angelorum custodia, in eo quod maxime nostra refert, Petavii, praeclarissimae eruditionis et elegantiae theologi, oratione concludam (De Angelis, L. II, c. 7, n. 7). « Unicuique unum comitem custodemque Angelum complures Veterum assignant, qui illius sospitatis, educationis, vitae totius, ac sempiternae praesertim salutis curam gerat, qui daemonum insidias et imminentia undique pericula propulset, animos ad virtutem faciat, timidos confirmet, moerentes recreet, laborantes adiuvet, lapsos erigat, opportuna monita suggerat, orantibus assistat, et eorum preces offerat Deo; postremo qui perfunctos huius vitae casibus post obitum excipiat, et ad beatorum societatem transferat. » Haec omnia mihi omnium theologorum minimo, auditoribus meis, tibique, lector, bene optime cedant.

INDEX.

PROLOGUS. . . . . pag. III

DISPUTATIO I.

DE DIVINA SAPIENTIA.

LECTIO I.

EX PRIMO DIVINAE SAPIENTIAE CONCEPTU OSTENDITUR DEUM ALIA A SE IN SEIPSO COGNOSCERE.

Argumentum. I. Notio praeformatur divinae Sapientiae ex SS. Litteris. — II. Et Traditione. — III. Deum esse intelligentis naturae. — IV. Est absolutissima actualitas intelligentiae. — V. Alia a se intelligit. — VI. Se tantum intelligit principaliter. — VII. Et alia in seipso. — VIII. Ita ut Deus alia intelligat non in seipsis rebus, sed unica suimet simplicissima intelligentia. — IX. Refutatur extranea quorundam positio. » 1

LECTIO II.

DEUS COGNOSCIT ALIA A SE COGNITIONE SINGULORUM PROPRIA.

Argumentum. I. Quid sit cognoscere aliquid proprie. — II. Constat ex fide, Deum habere de omnibus propriam cognitionem. — III. Confutatur error dicentium, quod cognitio Dei sit tantum in communi de rebus. — IV. Quanam comparatione aptius hoc intelligi possit et demonstrari. — V. Quid sibi velit, Deum cuncta intelligere secundum quod sunt in seipso. — VI. Reiicitur falsa theoria quorundam recentiorum circa cognitionem, quam divina Sapientia de rebus aeternaliter habet. . . . . » 17

LECTIO III.

HARMONIA PLURIUM INTELLECTORUM ET SIMPLICITATIS DIVINAE SAPIENTIAE.

Argumentum. I. Multitudo intellectorum non habet esse distinctum in Deo. — II. Neque sunt formae intelligibiles per se existentes. — III. Qualiter res intellectae sunt in intellectu. — IV. Deus ipse est propria ratio singulorum quae in divina Sapientia comprehenduntur. — V. D. Augustini sententia. . . . . *pag.* 25

LECTIO IV.

DE IDEIS EXEMPLARIBUS IN SAPIENTIA DIVINA.

Argumentum. I. Notio ideae nomine et re significata exploratur. — II. Proprietates ideae recensentur: quomodo est in mente, principium cognitionis et rei, secundum intellectum practicum et multiplicabilis iuxta ea, quae singula esse possunt. — III. Ideas in divina Sapientia contineri novimus; quod et Patrum consensibus et demonstrative concludimus. — IV. Quid sunt Ideae exemplares in divino intellectu religitur. — V. Num praxi tantum vel etiam speculationi tribuantur. — VI. Quorumnam divinorum pluralitate intelligibilium merito dicantur multiplicari. — VII. Corollaria. . . . . » 36

LECTIO V.

SAPIENTIA DEI PRAEHABET A SE COGNITIONEM FUTURORUM CONTINGENTIUM.

Argumentum. I. Asseritur ex fide argumentum et probatur ratione. — II. Describitur status quaestionis, et duplex contingentis rei conditio. — III. Deus contingentia novit simul, ut in aeternitate sibi praesentia. — IV. Etiam plenissime Deus haec omnia intuetur in rationibus intelligibilibus eorundem. — V. Excutitur difficultas ex eo quod Deus est omnium et singulorum contingentium causa. — VI. Comparatur divina scientia propositionibus de futuro contingenti. — VII. In medium reducitur S. Thomae doctrina. — VIII. Quonam sensu accipiendum sit illud effatum: Omne scitum a Deo est necessarium. — IX. Consequenter Deus a se plenissime cognoscit omnem et singulis rationibus motum voluntatis creatae. . . . . » 50

LECTIO VI.

DE MULTIPLICI DISTINCTIONE SCIENTIAE DEI SECUNDUM DIVERSA SUA OBIECTA.

Argumentum. I. Sub quanam ratione scientia divina distinctiones admittat. — II. Distinctio prima est, in scientiam visionis et simplicis intelligentiae. — III. Quid reputandum de scientia media. — IV. Subest

altera distinctio scientiae divinae in speculativam et practicam. — V. Comparatur divina scientia secundum unam et alteram speciem ad scita. — VI. Dionysii Carthusiani circa divinam scientiam in ordine ad sua scita secundaria opinatio refertur. . . . . *pag.* 69

LECTIO VII.

DE VERITATE.

Argumentum. I. Quid veritas. — II. In quonam actu humani intellectus principaliter sit. — III. Verum et ens convertuntur. — IV. Veri ratio absolute prior est boni ratione. — V. In Deo non solum est veritas, sed Ipse est prima et summa veritas. — VI. Veritas qua omnia vera sunt quodammodo una et quodammodo multiplex est. — VII. Sola veritas omnium propriissima et princeps est aeterna; cuius aliquali participatione omnis alia quaccunque veritas aeternitatem delibat. — VIII. Veritas divini intellectus immutabilis; sed veritas per comparationem ad humanum intellectum mutationibus subest, non sui sed cognoscentis defectu. . . . . » 75

LECTIO VIII.

DE FALSITATE.

Argumentum. I. Quaenam theologo sit opportunitas agendi de falsitate: et in primis quae habitudo mentis humanae ad veritatem a qua deficit. — II. Quid falsitas. — III. Quanam ratione res falsae denominentur. — IV. Quomodo inveniatur sensuum falsitas. — V. Contingit proprie in intellectu. — VI. Opponitur cum privative tum contrarie veritati. . . . . » 92

LECTIO IX.

DE VITA DEI.

Argumentum. I. Quaestionis ratio. — II. Quid vita. — III. Deus est propriissime vivens et ipsa vita excellentissime. — IV. Deus est quodammodo omnium vita, et omnia in Deo vivunt. . . . . » 104

LECTIO X.

EXERCITATIO DIALECTICA IN ARGUMENTUM PRAECEDENTIS DISPUTATIONIS DE SAPIENTIA DEI.

Exercitatio unica . . . . . » 114

DISPUTATIO II.

DE VOLUNTATE DEI.

Disputationis ratio . . . . . *pag.* 119

LECTIO I.

Argumentum. I. Deus est sua voluntas. — II. Ipse suae voluntatis obiectum proprium. — III. Naturale, necessarium. — IV. Ratio unica omnium aliorum quae velit. . . . . » 120

LECTIO II.

DE LIBERTATE DIVINAE VOLUNTATIS.

Argumentum. I. Ratio quaestionis.— II. Notio libertatis innuitur.— III. Dei voluntas est libera. — IV. Cum sola immutabilitatis necessitate quoad omnia alia quae velit. — V. Et efficacissima quoad omnia universaliter et comprehensione omnium rationum bonitatis in rebus. — VI. Absolutissima, ita ut causam vel terminum ante suum velle non habeat, quamvis velit unum esse causam alterius. . . . . » 126

LECTIO III.

DE CONTINGENTIA RERUM SUB EFFICACIA DIVINAE VOLUNTATIS.

Argumentum. I. Status quaestionis describitur. — II. Contingentia non repetitur primo a causis secundis, sed ex intentione primi agentis i. e. divinae voluntatis, reperiuntur causae defectibiles et liberae.— III. Causa contingentiae rerum quarumcunque est efficacia divinae voluntatis. — IV. Divina voluntas non est dicenda contingens sed *libera.* — V. Vera sententia testimoniis Scripturarum et Doctorum Ecclesiae confirmatur. — VI. Argumentis duae invicem contrariae hypotheses reiiciuntur. » 136

LECTIO IV.

DISTINCTIONES CIRCA DIVINAM VOLUNTATEM.

Argumentum. I. Divina voluntas, unica operatione consistens, optime distinguenda est quoad suos effectus in antecedentem et consequentem. — II. Quam diversa ratione divina voluntas impediatur. — III. Voluntas beneplaciti, et signi. — IV. Signa divinae voluntatis recensentur. — V. Comparatur multiplex voluntas signi ad voluntatem antecedentem et consequentem. . . . . » 148

LECTIO V.

QUAENAM SIT HABITUDO DIVINAE VOLUNTATIS AD MALA.

Argumentum. I. Praestituitur de quo sit agendum. — II. Quid malum. — III. Deus mali causa non est, ex Scripturis et Traditione: atque idipsum invicta ratione probatur. — IV. Deus non est causa mali culpae, nec per se, nec per accidens. — V. Verum est per se causa actuum qui mali sunt ex creaturae agentis defectu. . . . . *pag.* 156

LECTIO VI.

DE AMORE DEI.

Argumentum. I. Divinus amor huic disputationi considerandus obiicitur. — II. Deus est amor. — III. Omnia divinus amor complectitur. — IV. Idem sistens non tamen aequaliter cuncta diligit bonisque cumulat. — V. Sed meliorum amplior et intensior habita effectuum ratione intelligitur. — VI. Emphasi Iohannis Chrysostomi clauditur lectio. . . . . » 163

LECTIO VII.

DE IUSTITIA ET MISERICORDIA DEI.

Argumentum. I. Generalis circumscriptio virtutum quae voluntatem perficiunt. — II. In Deo asseritur iustitia, non quidem commutativa sed distributiva. — III. Haec veritatis rationem observat. — IV. Misericordia quam maxime Deo convenit, habita effectuum ratione. — V. In cunctis Dei operibus fulget misericordia et iustitia. . . . . » 172

LECTIO VIII.

DE DIVINA BEATITUDINE.

Argumentum. I. Dicendorum ratio. — II. Deo tam proprie competit esse beatum, ut sit suamet beatitudo. — III. Haec dicenda est consistere secundum rationem intellectus. — IV. Deus est omnium beatorum obiectiva, non autem formalis beatitudo. — V. Supercontinet omnis generis beatitudinem. . . . . » 178

LECTIO IX.

EXERCITATIO DIALECTICA IN DISPUTATIONEM DE VOLUNTATE DEI.

Exercitatio unica. . . . . . » 185

DISPUTATIO III.

DE DIVINA POTENTIA ET OPERATIONE AD EXTRA QUANTUM AD ORIGINEM ET DISTINCTIONEM RERUM.

LECTIO I.

Argumentum. I. Huius disputationis ratio et quanta sit utilitas proponitur. — II. Circa divinam Potentiam quot probanda substent; et contra quosnam diversos errores arguendum. — III. Ex SS. Litteris ac Traditione veritatis summa coniicitur. — IV. Notio divinae Potentiae expolitur. — V. Demonstratur Potentiam activam Deo competere quam maxime, ita ut sit infinita: ex qua Deus Omnipotens absolute praedicatur. — VI. Quaenam aut quam diversis rationibus Deus dicatur non posse vel posse facere: et primum, quod praeterita non fuerint. — VII. Secundo, facere ut possit alia quam quae facit. — VIII. Denique, ut meliora. . . . . *pag.* 189

LECTIO II.

OMNIA QUAE SUNT A DEO SUNT.

Argumentum. I. Deo competit ut sit aliis principium essendi. — II. Deus est ipsum esse subsistens. — III. Omnia quae sunt a Deo sunt. — IV. Deus est per se causa effectrix omnium eorum quae quomodocunque pertinent ad esse uniuscuiusque secundum actum et potentiam. — V. Quonam sensu intelligatur, quod prima rerum creatarum est esse. » 208

LECTIO III.

DE CREATIONE.

Argumentum. I. Nihil divinae efficientiae praesupponitur ex parte eorum quae fiunt. — II. Motus aut mutatio et quaecunque successio non commiscetur effectioni rerum a Deo, nec eo quod haec in iis consistat, nec quod sit terminus earundem. — III. Prima cuiusque rei secundum actum et potentiam effectio solius Dei est, ita ut nec possibile sit instrumentaliter aliquod agens Deo cooperari. — IV. Definitio creationis explicatur. — V. Definitio statuta Scripturis et Traditione comprobatur. — VI. Refertur perabsurda creationis notio a Rosminio conficta. . . . . » 215

LECTIO IV.

QUID DE CREATIONE QUANTUM AD NECESSITATEM ET CONTINGENTIAM A CONDITORE STATUTUM: ET QUID DE ANTIQUIS PHILOSOPHIS CIRCA VERITATIS HUIUS COGNITIONEM REPUTARI DEBEAT.

Argumentum. I. Nulla fuit necessitas, nullumque debitum impositum aliunde, ut divina potentia hunc mundum conderet hisce creaturis constantem. — II. Fuit condecentia divinae bonitatis et necessitas ut dispositio divinae sapientiae ac voluntatis impleretur. — III. In creandis rebus observanda fuit necessitas quaedam ac debitum in iis quae posteriora sunt secundum naturam respectu aliorum quae antecedunt. — IV. In creatis rebus invenitur necessitas absoluta multipliciter, et non undequaque contingentia. — V. Quid circa primam rerum originem sensisse videntur antiquissimi philosophi Graecorum: quid Plato. — VI. Quaenam sit verior de Aristotelis opinione sententia in proposito. — VII. Corollaria ex utraque parte huius lectionis. . . . . *pag.* 224

LECTIO V.

DE RERUM CONDITARUM A DEO DISTINCTIONE.

Argumentum. I. Removentur pleraeque falsae hypotheses inductae a philosophis vel haereticis ad explicandum ex prima ratione diversitatem in rebus. — II. Prima diversitatis ratio a summa ipsius rerum Opificis intentione repetenda est. — III. Diversitas formarum essentialium prima omnium aliarum est orta a Deo intendente suae bonitatis similitudinem exprimere. — IV. Quomodo ex hac prima omnes diversitates consequantur. . . . . » 231

LECTIO VI.

DE CREATURAE CORPORALIS ORIGINE DISTINCTIONE ET ORNATU.

Argumentum. I. Quid excogitari permittatur, incolumi fide catholica, circa sex dierum creationis discretionem. — II. Tria veluti momenta sex dierum optime praefiguntur. Creationis opus. — III. Opus Distinctionis. — IV. Ornatus. — V. Decuit quamplurimum ut substantiae intellectuales non modo compositae anima spirituali et corpore in unam substantiam sensitivo-rationalem, sed etiam separatae secundum operationem et esse a materia, crearentur. — VI. Sabbatum Dei, completo Creationis opere. . . . . » 238

LECTIO VII.

DE PRINCIPIO DURATIONIS RERUM CREATARUM.

Argumentum. I. Quid circa creationem mundi ratione, quid fide secundum divinam revelationem tantummodo constat. — II. Nulla potest admitti

necessitas absoluta, vi cuius creatio alicuius rei aeterna fuerit. — III. Dogma catholicae fidei est mundum cum tempore incoepisse simul quin aliud duratione successiva praecesserit. — IV. Nequit demonstrari impossibilitas creationis mundi ab aeternitate, id est sine temporis definito principio: at possibilitas videtur saltem probabilior. *pag.* 246

LECTIO VIII.

EXERCITATIO DIALECTICA IN DISPUTATIONEM DE DIVINA POTENTIA ET DE RERUM CREATIONE.

Exercitatio I. De Divina Potentia. . . . . » 251
Exercitatio II. In Creationem rerum. . . . . » 253

DISPUTATIO IV.

DE PROVIDENTIA ET GUBERNATIONE DEI.

Disputationis ratio . . . . . » 257

LECTIO I.

DESCRIBITUR PROVIDENTIA ET ESSE DEMONSTRATUR.

Argumentum. I. Providentiae nomen quid significet: descriptio tradita a Boëtio expenditur. — II. Providentia omnium rerum Deo tribuenda asseritur ex SS. Litteris et Traditione. — III. Multis ex ratione petitis argumentis comprobatur. — IV. Ad providentiam tria haec pertinent: finis, principium et effectus. . . . . » 259

LECTIO II.

DE PRIMO EFFECTU PROVIDENTIAE ET GUBERNATIONIS DIVINAE QUI EST CONSERVATIO RERUM.

Argumentum. I. Res cunctas a Deo servari, eo ipso quod creatae sunt, divina atque ecclesiastica auctoritas manifestat. — II. Praemissa distinctione conservationis directae et indirectae, hac posteriori non omnes creaturae indigent. — III. Omnes et singulae opus habent conservatione directa. — IV. Pluribus mediis conclusio potissime intenta demonstratur. — V. Causa per accidens ut res in nihilum redigantur, potest esse Deus. . . . . » 267

LECTIO III.

DE MOTIONE CREATURARUM A DEO.

Argumentum. I. Alter effectus divinae Gubernationis est, ut cuncta moveat. — II. Movet materiam ad formam. — III. Potest immediate movere

quodcunque corpus. — IV. Omnia agentia inferiora sive secunda non dant esse accidentale vel substantiale, nisi in quantum agant in virtute Dei gubernantis. — V. Refutatur Occasionalismus. — VI. Deus dicendus est agere in omni operante secundum quod intime omnibus cooperatur. — VII. Deus operatur in omnibus secundum triplex genus causae, sc. finalis, efficientis, et formalis. — VIII. Modus divinae cooperationis, qua idem effectus est a Deo et creatura. . . . . *pag.* 274

LECTIO IV.

DE CONDITIONIBUS DIVINAE PROVIDENTIAE ET GUBERNATIONIS.

Argumentum. I. Agendum de conditionibus quae Providentiam sive Gubernationem universi comitantur. — II. Universalis est. — III. Immediata. — IV. Certitudine pollet. — V. Non excludit contingentiam a rebus. — VI. Compatitur malum quod in amplius bonum ordinat. — VII. Providentia divina in sua ordinatione, dispositione, et gubernatione cuncta singularia comprehendit. — VIII. Casus quoque et Fortuna sub motu divinae Providentiae circumvolvitur. . . . . » 283

LECTIO V.

DE IIS QUAE SUB DIVINA PROVIDENTIA PRAETER NATURAE CONDITAE ORDINEM FIUNT.

Argumentum. I. Proponitur veritas exploranda, et praecipua in hanc difficultatem. — II. Repetitur in quo conveniant et in quo discrepent ad invicem, ratio speculativa et practica. — III. Duplex in rebus creatis ordo communiter adspiciendus est. — IV. Considerandus est ordo universalis et quantum ad res quae disponuntur, et quantum ad ipsius ordinis rationem. — V. Pluribus momentis affirmatur, Deum absque causis secundis et propriis, posse operari, praeter ordinem rebus indictum creationis actu. — VI. Simpliciter universeque loquendo Deus numquam agit contra naturam. — VII. Diversi statuuntur gradus operum divinae providentiae praeter naturam. — VIII. Haec merito appellantur miracula. — IX. Etsi Deus gubernet creaturas inferiores mediantibus superioribus, Ipse tamen solus potest miracula facere. — X. Quid extraordinarie possint creaturae nobiliores in subditas operari. — XI. Quid ergo de phoenomenis magnetismi animalis theologo sit diiudicandum. . . . . » 294

LECTIO VI.

EXERCITATIO DIALECTICA IN PRAECEDENTEM DISPUTATIONEM DE PROVIDENTIA ET GUBERNATIONE.

Exercitatio I. In Providentiam. . . . . » 302
Exercitatio II. De Gubernatione rerum in communi. . . . . » 304

DISPUTATIO V.

DE PROVIDENTIA ET GUBERNATIONE SPECIALI CIRCA RATIONALEM CREATURAM.

LECTIO I.

Argumentum. I. Ratio Disputationis. — II. Probatur haberi specialem modum divinae Gubernationis erga rationales creaturas. — III. Describitur natura hominis: et quomodo anima corpori uniatur. — IV. De origine humani corporis. — V. Quam sapienter Deus humani generis primam originem constituerit, virum et mulierem. — VI. Id maxime ostendit specialem Dei erga hominum genus curam, quia fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam. — VII. Haec doctrina Scripturae et Ecclesiae luculento testimonio comprobatur. . *pag.* 307

LECTIO II.

DE NATURA ET ACTIBUS HUMANAE VOLUNTATIS.

Argumentum. I. Cum praecipua consideratio habenda sit circa voluntatis humanae naturam et actus; praemittitur, omnia naturali appetitione in bonum tendere, quod est Deus; at diversimode. — II. In anima ponitur specialis potentia appetitiva. — III. Insuper in homine distinguitur voluntas a sensitivo appetitu, tamquam diversi generis potentia. — IV. Explicatur quanam ratione appetitus dicatur potentia passiva respectu sui appetibilis apprehensi, quod est movens non motum. — V. Appetibile sensu diversi generis est formaliter ab appetibili secundum intellectum. — VI. Prima voluntatis notio exhibetur in eo quod est potentia appetitiva boni per intellectum apprehensi. — VII. Voluntas non ex necessitate vult quaecunque appetit. — VIII. Voluntas hanc cum intellectu connexionem habet, ut moveatur et moveat. — IX. Plures diversique voluntatis actus distinguuntur. . . . . » 320

LECTIO III.

DE LIBERO ARBITRIO.

Argumentum. I. Gravitate rei proposita, diversorum errorum fama repetitur, et ex quot capitibus ii prodierint censetur. — II. Nominis, liberi arbitrii, ratio assignatur. — III. Collatis theologorum sententiis circa essentiam liberi arbitrii, demonstratur non esse habitum, neque potentiam habitu formatam, neque potentiam quandam pluribus communem aut pluribus integram: sed proprie unicam esse, scil. voluntatem in his quae sunt ad finem. — IV. Liberum arbitrium est voluntas electiva in his quae sunt ad finem ex iudicio rationis, cuius potesta-

tem habet. — V. Prima libertatis radix ex indole intellectualis naturae probatur. — VI. Quomodo se habeat liberum arbitrium ad rationis iudicium practicum. — VII. Conditiones liberi arbitrii sunt potissime, ut sit potentia activa, indifferens, completa. — VIII. De motivo actus liberi arbitrii tum subiectivo tum obiectivo disseritur. — IX. Praemissa distinctione libertatis exercitii et specificationis, ostenditur hominem et quodcunque agens intellectivum esse liberi arbitrii. — X. Quanam ratione triplex libertas distinguatur: scilicet, contradictionis, contrarietatis, et finis. — XI. Quaenam proportio sit inter libertatem humanam, angelicam et divinam. . . . . *pag.* 332

LECTIO IV.

DE LIBERO ARBITRIO SECUNDUM DOCUMENTA FIDEI EX DIVINA SCRIPTURA ET TRADITIONE.

Argumentum. I. Replicatur notio liberi arbitrii. — II. Eliguntur plura argumenta ex iis quae de humani generis ortu et gubernatione in divina Scriptura referuntur. — III. Specialiora promuntur argumenta ex divinis oraculis quae expressius humanam asserunt libertatem arbitrii: tum ex Veteri, tum ex Novo Testamento. — IV. Patrum graecorum effata in idem. — V. Et latinorum. . . . . » 349

LECTIO V.

QUOMODO DEUS PRAE CETERIS CREATURIS HOMINI PROVIDEAT.

Argumentum. I. Homini providetur propter se, et non propter aliud, ut medium. — II. Non modo quantum ad speciem, sed etiam quoad singula humani generis individua sollicitudo divinae Providentiae est. — III. Id fit primum lege, quam intellectibus imprimit Providentia creationis actu. — IV. Fit quoque naturali propensione societatis humanae. — V. Accedit auctoritas, quasi participatio quaedam divini regiminis, secundum proprium modum gubernandae rationalis creaturae. . . . . » 354

LECTIO VI.

DE MOTIONE INTELLECTUS ET VOLUNTATIS IN HOMINE A DEO.

Argumentum. I. Quomodo et quot rationibus, longe ab extranea systematum positione Deus agere dicendus est in intellectu creato. — II. Quam intime et quam efficaci cooperatione Deus moveat voluntatem in omnibus et singulis actibus, ad quos seipsam Dei ope determinat ac movet. . . . . » 363

LECTIO VII.

EXERCITATIO DIALECTICA IN DISPUTATIONEM QUINTAM DE SPECIALI PROVIDENTIA DEI CIRCA CREATURAS RATIONALES.

Exercitatio I. De appetitu rationali. . . . . *pag.* 368
Exercitatio II. De Voluntate et Libero Arbitrio. . . . . » 369
Exercitatio III. De Natura et Actu liberi arbitrii. . . . . » 371

DISPUTATIO VI.

DE PRAEDESTINATIONE ET LIBRO VITAE.

Disputationis ratio. . . . . » 373

LECTIO I.

AN SIT ET QUID SIT PRAEDESTINATIO DISSERITUR.

Argumentum. I. Quid praedestinationis voce significetur. — II. Praedestinationis ad praescientiam habitudo exprimitur respectu eorum quae uni vel alteri vel utrique subdi existimentur. — III. Differt plerisque rationibus a providentia cuius est pars. — IV. Praedestinatio ordine rationis praehabet in seipsa dilectionem et electionem. — V. Definitio praedestinationis secundum praestitutas notiones explicatur. — VI. Recensentur errores qui contra fidem admittendae praedestinationis steterint. — VII. Praedestinationem aeternam omnium salvandorum esse probatur. . . . . » 375

LECTIO II.

DE CAUSA PRAEDESTINATIONIS.

Argumentum. I. Stabilitur agitanda res, et praefertur generalis doctrina circa rationem praedestinationis inquirendam. — II. Recensentur omnes hypotheses quae ad rationem praedestinationis reddendam fuerint adductae. — III. Confutatur fictio Origenistica. — IV. Haeresis Pelagiana et Semipelagiana. — V. Improbatur hypothesis praevisi boni usus gratiae ut praedestinetur unus prae alio. — VI. Neque potest sustineri altera de usu gratiae ex parte liberi arbitrii, et quantum ad merendam praedestinationem de congruo. — VII. Refertur summa systematis Molinae, et discutitur. — VIII. In quonam videatur excedere a S. Thomae doctrinis systema Dominicianum. — IX. D. Thomae et S. Augustini sententia. . . . . » 391

LECTIO III.

DE CERTITUDINE PRAEDESTINATIONIS.

Argumentum. I. Certitudo praedestinationem comitatur, et in quantum est penes Deum cognitio quaedam et ordinis ratio; et in quantum complectitur definito numero praedestinatos. — II. Revocata certitudinis notione, asseritur praedestinationem in Deo certam esse, praecipue in quantum est ordinatio creaturae rationalis ad propriam salutem infallibili eventu. — III. Certitudo praedestinationis cum libero arbitrio componitur. — IV. Numerus praedestinatorum certus est, tum formali sensu tum quoque materiali, ut scitus et praefinitus a Deo. — V. Praedestinati ad meram gratiam, numero aliqualiter variabili secundum substitutionem quandam, comprehenduntur sub ordine et scientia Dei. — VI. Certa nulli per se est sua praedestinatio. — VII. Quinam sit numerus praedestinatorum. . . . . *pag.* 419

LECTIO IV.

HARMONIA CAUSAE PRIMAE ET SECUNDARUM AD EFFECTUM PRAEDESTINATIONIS EXEQUENDUM.

Argumentum. I. Praestituto eo de quo sit agendum, ex replicata doctrina circa Providentiam, concluditur, omnia cooperari vel per se vel per accidens in praedestinationis effectum exequendum. — II. Naturalia quaeque subduntur gratuitae voluntati divinae; cum gratiae seu praedestinationis ordo perficiat totum bonum ex Providentia in creaturis rationalibus statutum. — III. Misericordia et Iustitia Dei in opere praedestinationis pro diversa ratione causarum secundarum sub prima, ad implendam effectu praedestinationem contendunt. — IV. Deum velle omnes homines salvos fieri et non velle, quomodo intelligi debeat, habita ratione causae primae et secundarum. — V. Christus Dominus est universalis causa quam Deus ordinavit propter effectum praedestinationis exequendum. — VI. Sanctorum preces et bona opera totidem causae vel adminicula propria sunt, quibus iuvari dicatur in suo effectu praedestinatio . . . . . » 429

LECTIO V.

DE LIBRO VITAE.

Argumentum. I. Librum vitae esse manifesta Scripturarum fide asseritur. — II. Quanam ratione similitudinis nomen libri hic dicatur. — III. Non est liber vitae ipsius Dei. — IV. Neque vitae naturalis creaturarum. — V. Quoad vitam supernaturalem gratiae et gloriae hominibus tribuendam gratuita Dei electione, cum multiplici sensu possit dici; definitur quid essentialiter sit, et quanam ratione propria a praedestinatione

differat. — VI. Referendus est ad praedestinationem gloriae simpliciter, et non solius gratiae. — VII. A libro vitae nemo simpliciter scriptus deleri potest. — VIII. Liber mortis in quo reprobi conscribantur, non dicitur. . . . . *pag.* 443

LECTIO VI.

DE REPROBATIONE.

Argumentum. I. Reprobationis cum praedestinatione connexio. — II. Nominis ratione tradita, reprobationem esse demonstratur, et quid re sit inquiritur. III. In opere reprobationis quam vere divina voluntas cum humana libertate coëat, maxime ex doctrina S. Thomae disseritur. — IV. Calvini impia haeresis refertur et confutatur. — V. Excutitur opinio theologica de reprobatione negativa . . . . . » 451

LECTIO VII.

EXERCITATIONES DIALECTICAE IN DISPUTATIONEM DE PRAEDESTINATIONE ET REPROBATIONE.

Exercitatio I. De praedestinatione . . . . . » 465
Exercitatio II. Circa causam praedestinationis . . . . . » 467
Exercitatio III. Contra certitudinem praedestinationis . . . . . » 469
Exercitatio IV. De reprobatione . . . . . » 470

DISPUTATIO VII.

DE OPERIBUS DEI CIRCA HOMINEM IN SUPERNATURALI ORDINE CONSTITUTUM ET AB EO PROLAPSUM.

Disputationis ratio. . . . . . » 47

LECTIO I.

ORDINIS SUPERNATURALIS CONCEPTIO DEFINITUR: ET PRIMUM HOMINEM FUISSE IN STATU GRATIAE A DEO CONDITUM DISSERITUR.

Argumentum. I. Ordinis supernaturalis notio in eo potissimum consistit quod omnino excedit proportionem naturae, sub quocunque causarum naturalium respectu, tum naturae, tum cuique operi creaturarum indebita perfectione. — II. Primus homo non fuit creatus a Deo qualis nunc est, sed evectus per gratiae formam ad esse ordinis supernaturalis. — III. Eodem temporis momento creatus et iustitia supernaturali praeditus est non sine dispositione motus liberi arbitrii. — IV. Fuere in primo homine passiones, at non quomodo nunc sunt. —

V. Omnibus quoque virtutibus honestatus est quantum ad habitum, et plerisque actu. — VI. Potuit mereri gloriam aeternam absoluta efficacia melius quam nunc et longe facilius . . . . . *pag.* 476

LECTIO II.

DE STATU PRIMI HOMINIS QUANTUM AD SUI CORPORIS VITAM ET DOMINIUM IN CETERAS CREATURAS.

Argumentum. I. Praelusio argumenti. — II. Notio immortalitatis. — III. Adam fuisse supernaturali dono ex gratia originalis iustitiae prodeunte immortalem affirmatur secundum fidei sententiam, Scripturis, Traditione ac rationibus constantem. — IV. Qualiter primi hominis incorruptio servaretur. — V. Quanta impassibilitas, et quomodo ab ea quae resurgentibus inerit, diversa. — VI. Locus primo homini convenienter assignatus. — VII. Dominii ius Adae collatus in animantia aliasque res. — VIII. Potestas regiminis in homines etiam si multiplicati fuissent in statu innocentiae. . . . . » 490

LECTIO III.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDAE IN STATU INNOCENTIAE.

Argumentum. I. Generatio humana fuisset. — II. Proles orta fuisset expers perfectae virtutis ad motum membrorum. — III. Debuisset scientiam usu rationis comparare. — IV. Singuli fuissent concepti cum iustitia originali; qui tamen usu liberi arbitrii praevio confirmarentur, aut deciderent . . . . . » 500

LECTIO IV.

DE PECCATI ESSENTIA ET CAUSIS IN GENERE.

Argumentum. I. Quid malum. — II. Divisio mali in poenam et culpam respectu creaturae rationalis in voluntario. — III. Causa mali praeter subiectum, non forma nec finis, sed agens est, non autem per se, sed per accidens. — IV. Deus est auctor mali physici, non culpae. — V. Insania Manichaeorum de primo omnium malorum principio rumpitur. — VI. De impugnatione et tentatione Daemonis. — VII. De causis quae sunt in ipso homine: et primum ignorantia. — VIII. Infirmitas. — IX. Malitia. — X. Notio peccati resumitur, principaliores divisiones petuntur; et contra haereticos probatur maxime, in mortale et veniale. . . . . » 507

LECTIO V.

DE PRIMORUM PARENTUM TENTATIONE ET PECCATO.

Argumentum. I. Sapienter Deus primum hominem tentationi obiectum reliquit. — II. Quid sit et quot rationibus tentatio contingat. — III. Quomodo prima tentatio processerit. — IV. Describitur primorum parentum culpa, quae proprie et primo superbiae fuit. — V. Dei similitu-

dinem in scientia inordinate appetiere. — VI. Fuit peccatum gravissimi generis, et ex circumstantiis gravissimum: et mulier quam vir gravius peccavit. — VII. Circa huius lectionis doctrinam notatio, et recentioris theologi animadversio. — VIII. Primorum parentum poenitentia et salus . . . . . *pag.* 522

LECTIO VI.

DE TRADUCTIONE PECCATI ORIGINALIS.

Argumentum. I. Praemissa celebri sententia S. Augustini, nominalis ratio peccati originis proponitur. — II. Synopsis historica haeresum. — III. Probatur traductio peccati originalis ex Scripturae documentis: maxime ex textu Pauli (V ad Rom.). — IV. Ex Patribus eadem adstruitur veritas. — V. Quomodo intelligenda est peccati originalis traductio. — VI. Quaedam exceptiones sive annotationes probatae veritati adiiciuntur: et D. Augustini oratione terminatur lectio . . . » 531

LECTIO VII.

DE NATURA ET SUBIECTO PECCATI ORIGINALIS.

Argumentum. I. Quanta sit in re proposita difficultas, et quam diversae opiniones innuitur. — II. Peccatum originale est quaedam habitualis dispositio. — III. Unum et multiplex quodammodo est. — IV. Praefixa distinctione eius quod est in peccato originis formale, et quod materiale, concluditur habitualem concupiscentiam, esse non formaliter sed materialiter peccatum. — V. Aequaliter peccatum originale inficit omnes et singulos Adae posteros; non sine tamen plurima diversitate in iis quae consequuntur. — VI. Proprium subiectum peccati originalis absolute est anima non caro. — VII. Primo est anima secundum essentiam. — VIII. Peccatum originale per prius inficit voluntatem quam alias potentias. — IX. Inter ceteras potissimum infectae dicuntur vis generativa, potentia tactus et concupiscibilis appetitus. — X. Conclusio lectionis ex Concilio Tridentino . . . . . » 543

LECTIO VIII.

DE POENIS PECCATI ORIGINALIS.

Argumentum. I. Peccatum aufert quoddam naturae bonum. — II. Quatuor vulnera ex peccato inflicta viribus animae. — III. Privatio modi speciei et ordinis ex quocunque peccato, et primum ex originali. — IV. Mors et reliqui corporales defectus. — V. Macula quid sit, et quomodo ex culpa efficiatur. — VI. Reatus poenae, quid sit et quali ratione consequatur peccatum. — VII. Quam sapienter et iuste primis parentibus ob superbiae et inobedientiae culpam diversae poenae fuerint indictae . . . . . » 557

LECTIO IX.

EXERCITATIONES DIALECTICAE IN DISPUTATIONEM SEPTIMAM DE STATU PRIMI HOMINIS.

Exercitasio I. De iustitia originali. . . . . *pag.* 566
Exercitatio II. De peccatis originalis transmissione. . . . . » 568

DISPUTATIO VIII.

DE SPIRITUALIBUS CREATURIS.

Disputationis ratio. . . . . . » 571

LECTIO I.

DE EXISTENTIA ET NATURA CREATURARUM SPIRITUALIUM.

Argumentum. I. Nomina plura indigitandis creaturis superioribus usitata. — II. Synopsis diversarum opinionum quae ad naturam Angelorum referuntur. — III. Divinae revelationis doctrina proponitur, qua esse Angelos, et cuiusnam sint essentiae exhibetur notio. — IV. Exploratur Angelos esse naturas adeo incorporeas, ut nullimode componantur principiis, velut forma et materia quacunque. — V. Plures et praegrandi numero sunt, tot speciebus quot individua . . . . . » 572

LECTIO II.

DE COMPARATIONE ANGELORUM AD CORPORA LOCUM ET MOTUM.

Argumentum. I. Angeli non sunt naturaliter corporibus uniti. — II. Assumunt corpora quandoque prout operi exequendo sit opus, quin tamen vitae proprias actiones in iisdem exerceant. — III. Angelus est in loco diffinitive per suam actionem. — IV. Non potest unus Angelus pluribus consistere locis. — V. Neque plures in eodem loco simul. — VI. Loco moventur diversa a corporibus lege. — VII. Nunquam per unum instans; at semper tempore, vel continuo vel discreto. . . » 592

LECTIO III.

DE COGNITIONE ANGELORUM.

Argumentum. I. In Angelis, ut esse ab essentia, ita intelligere et intellectus ab utroque et inter se realiter distinguuntur. — II. Non est in Angelis proprie intellectus possibilis et agens, ac multo minus ulla diversi generis cognitio. — III. Etsi Angelus se per suam essentiam videat; medium tamen omnia alia cognoscendi sunt species intelligibiles na-

turaliter inditae, eo pauciores ac simul efficaciores et universaliores, quo sunt altioris gradus intelligentiae. — IV. Angelus quique non modo se per seipsum, sed etiam alios per inditas species repraesentatrices singulorum apprehendit, atque Deum, quem naturaliter intueri nequit, in se velut purissimo speculo, nulla alia mediante specie contemplatur. — V. Cognoscuntur quoque ab Angelis singula materialia per inditas species: at minime cogitationes cordium per se, nec futura contingentia, nec mysteria gratiae, nisi a Deo supernaturali dono revelentur. — VI. Longe differt modus cognitionis angelicae a nostra, tum ratione potentiae et actus, tum discursus et compositionis vel divisionis, tum denique falsitatis. — VII. Optime beatorum Angelorum cognitio in matutinam et vespertinam dispescitur, vel sola ratione, vel etiam re . . . . . *pag.* 604

LECTIO IV.

DE VOLUNTATE ET DILECTIONE ANGELORUM.

Argumentum. I. In Angelis admittenda est voluntas ut naturae intellectualis una potentia appetitiva, quae realiter ab eiusdem substantia et intellectu distinguatur. — II. Angeli libero suis actibus dominantur arbitrio, quod triplici conditione ab humano differt. — III. Concupiscibilis et irascibilis appetitus proprie in Angelis non reperitur. — IV. Naturalis dilectio viget in Angelis, quae antecedit et comitatur quamcumque electionem. — V. Angelus quisque se, et alios, naturaliter diligit. — VI. Deum quoque supra seipsum . . . . . » 617

LECTIO V.

DE PRODUCTIONE ANGELORUM IN ESSE NATURAE ET PERFECTIONE IN GRATIA ET GLORIA.

Argumentum. I. Angeli coeperunt esse per creationem a Deo, in definito principio suae durationis, cum Deus crearet caelum et terram. — II. Angeli non sunt creati in statu perfectae beatitudinis: ad quam sua naturali virtute nec se convertere potuere. — III. Fuerunt in gratia constituti simul ac conderetur natura. — IV. Gratiam habuere pro diversorum naturae intellectualis graduum proportione: cuius ope, uno actu libero et meritorio gloriam sunt consecuti. — V. Qualiter Angeli in sua beatitate immobiliter conquiescunt . . . . . » 626

LECTIO VI.

DE ANGELORUM MUTUIS ACTIONIBUS ILLUMINATIONE LOCUTIONE ET DISTRIBUTIONE SECUNDUM HIERARCHIAS ET ORDINES.

Argumentum. I. Angelus quique superior omnes inferiores illuminat, dum cuncti a Deo illuminantur. — II. Inter se colloquuntur. — III. Ex proprio discrimine locutionis ab illuminatione arguitur quod etiam inferiores ad superiores loquuntur, immo et ad Deum, ut laudent et con-

sulant. — IV. Locutiones angelicas prae humana duae conditiones ornant. — V. Caelestis Hierarchiae lineamenta describuntur. — VI. Praedestinati inter Choros Angelorum foederantur . . . . . *pag.* 633

LECTIO VII.

DE ACTIONE ANGELORUM IN HOMINES.

Argumentum. I. Angeli praesident corporalibus creaturis, ut in iisdem divinae Providentiae consilium impleatur, quas in motus locales efficacissime ac multipliciter ducunt. — II. Angeli illuminant mentes hominum, et eorumdem voluntates suasionum modis alliciunt in bonum, a malis detinent. — III. Ministeriorum officiis implendis mittuntur. — IV. Non omnes mittuntur; sed altiorum ordinum Angeli assistunt, qui omnium agendorum rationes in Deo contemplantur atque inferioribus communicant. — V. Angelis commissa est hominum custodia. — VI. Singuli homines proprium Custodem habent ex ultimo Spirituum Ordine, dum ex altioribus quidam tutandis hominum societatibus, tum ecclesiasticis tum civilibus deputantur. — VII. Modus huiusce custodiae reponitur, ex parte quidem hominum, quia nullus omnino eâ privatur, et quia iugis est a nativitate usque ad huius vitae exitum. — VIII. Modus ex parte Angelorum praecipue describitur, quia nec de perditis dolent, nec inter se unquam contrariis voluntatibus pugnant. . . . . » 644

LECTIO VIII.

DE MALIS ANGELIS QUANTUM AD CULPAM ET POENAM.

Argumentum. I. In Angelis malum culpae accidere potest. — II. Peccato superbiae et invidiae infici potuere: quod ita contigisse ex divinae traditionis criterio desumitur. — III. Superbos eos fecit praesumptio similitudinis divinae in eo quod eos posse per seipsos divina voluntate non permittebatur. — IV. Daemones neque naturaliter mali sunt; neque primo actu; verum secundo electionis motu peccavere. — V. Ruina Angelorum ita successit ut sub uno omnium principe quidam ex omnium Ordinum multitudine prolaberentur; non tamen plures iis qui permanserint. — VI. Obtenebratio intellectus, voluntatis obstinatio, et dolor atrox, fuerunt malorum Angelorum poenae. — VII. Locus poenalis Daemonum simpliciter infernus est: at usque ad huius saeculi finem, est locus aër iste terram circumstans. . . . . » 657

LECTIO IX.

EXERCITATIONES DIALECTICAE IN DISPUTATIONEM VIII DE ANGELIS.

Exercitatio I. De Angelorum natura. . . . . » 671
Exercitatio II. De cognitione Angelorum. . . . . » 673
Exercitatio III. De Angelorum praesidentia super creaturam corporalem et circa homines custodia. . . . . » 674

IMPRIMATUR

Fr. Augustinus Bausa Ord. Praed. S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR

Iulius Lenti Archiep. Siden. Vicesgerens.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
3 0311 00104 3483
WITHDRAWN

BX 1749 .T6 S37 1884 v. 2

Satolli, Francesco,
1839-1910.

In Summam theologicam divi
Thomae Aquinatis

BORROWER'S NAME

BX 1749 .T6 S37 1884 v. 2

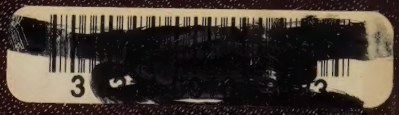
Satolli, Francesco,
1839-1910.

In Summam theologicam divi
Thomae Aquinatis

from library, remove slip from this pocket; put your name and date on it and place it in the box provided for the same.

WHEN RETURNING BOOK

return the slip to the pocket and replace the book in its proper place.

A BOOK IS NO GOOD UNLESS YOU CAN FIND IT WHEN YOU NEED IT.

Your cooperation in keeping an orderly library will enable you to get the best service possible from your library.